سامي خرطبيل

الوجود والقيمة



الوجود والقيمة

سامي خرطبيل

الوجود والقيمة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
آذار (مارس) ١٩٨٠

مقدمـــة

يحلل هذا الكتاب عددا من الافكار عن «الوجــود والقيمة» ، بالاستناد الى تاريخية هذين البحثين ، وبالاستناد الى علاقتهما الجدلية الواقعية ... ومن هذه الافكار : كون الوجود حياديا ، وبالتالي حيادية القراءة العلمية له ، وكون القيم ـ بما في ذلك القيمة المطلقة ـ محمولا انسانيا ، اي كونها تاريخية ؛ كما يبرهن الكتاب ، بالاستناد الى العلاقة الجدلية والتاريخية بين الوجــود والقيمة ، على الحرية ، ليؤسسها على الفعل القيمي والغائي .

ان العديد من الافكار المعروضة ليست جديدة ، وهي مألوفة ومعروفة ، وما يقدمه هذا الكتاب ، ليس اكثر من تحليل لهــذا المألوف وشرحه وبيان مداه وكشف ما يتناقض معه لاستخلاص النتائج . وعلى سبيل المثال ، هذا ما يظهر ، عند تحليل فكــرة حياد الوجود ، المعروفة منذ قرون عديدة ، والتي تعتبر من اهم الافكار التي تقوم عليها الحضارة الحديثة .

واذا كان الجانب التحليلي هو الابرز ، فان البحث يتضمن الجانب النقدي ، سواء ضد التيارات الرائجة عن ارادة الحيــاة الخلاقة ، كمطلق جديد ، يتعالى ويتحايث في الوجود ، وضــد التيارات الاكثر رواجا ، والمقابلة لتلك ، والمتحدثة عن مطلق آخر يعبر عنه بالبنى التحتية ذات القوانين «الجبرية» والخلاقـــة

كذلك . ان هذا الجانب النقدي يواجه هذه التيارات التي تضع في الوجود ما ليس فيه ، ويواجه هذا الاسقاط لمجموعة الاوهام الانسانية على الوجود ، ليطرح السؤال عن موضـــع الانسان ، كحامل وحيد للقيم ، يمارس عمله الهادف في الوجود ، بما يبدل الوجود ، وبما يبدل الهدفية .. وليطرح الجواب الذي يجعل هذا البحث ، كمقدمة لا اكثر ، ليكون العلم وحده ، معرفة القوانين العلمية ، ولتكون الفلسفة تخطيطا وتشريعا للقيم الممارسة فـــي الوجود ، مما يحيل الى العلم كمفسر للوجود ، ومما يحيل الى الفلسفة كمبدلة لهذا الوجود .

لكن ان كان الكتاب ينقد ما اصطلح عليه بالمثالية ، وينقد ما يدعى بالمادية الدوغمائية ، فأين موضعه المذهبي ؟ وهل هو مسعى جديد لتعدي كل من المثالية والمادية ؟ وهل هذا هو الجواب عن الطريق الثالث ، الذي كثر الحديث عنه في وطننا العربي ، هذه الايام ؟ وهل هو محاولة للتوفيق او للتلفيق بين موضوعات التراث الفلسفي ، وخاصة تراثنا الاسلامي ـ العربي ، وموضوعـــات الفلسفة الحديثة ، وخاصة التراث الماركسي ؟

لا بد من الاشارة الى ان هذا الكتاب ، مبني ، على العديد من النتائج المحصلة من دراسة تراثنا ، كما هو مبني على النتائـــج المحصلة من دراسة الحضـــارة الحديثة ، بما في ذلـــك الماركسية (1) . ولعل اهم النتائج التي يرشد لها تراثنا هـــي اهمية القيمة المطلقة كمحرض لدى الانسان لتجاوز واقعه . كما ان اهم النتائج التي ترشد الماركسية اليها ، هي الاحالة الــــى دراسة الواقع لانشاء العلم ، والاحالة الى القيم لتبديل هـــذا الواقع ، مما ينشىء الفلسفة كتشريع وكتخطيط . ان الوصول الى هذه النتائج تم بفعل نقدي لذاتية القيم في تراثنا ، وتم بفعل

---

1 ـ راجع : الماركسية ـ اللينينية للمؤلف . دار ابن خلدون ١٩٧٧ .

نقدي للهيجلية المقلوبة ، التي تجعل الانتاج صانعا للقيم . ان نفي قبلية القيم وتعاليها ووجودها المنفصل ، ونفي الجبرية المادية الدوغمائية ، والتي تجعل الوجود حاويا على القيم وغير حيادي ، يؤدي الى فهم القيم بما هي تاريخية وانسانية . ان تحليل هذه التاريخية هو مضمون هذا الكتاب ، كما ان كشف نواحي هذه التاريخية هو هدفه . وهذه التاريخية توضح ان نقطة البدء هي الوجود المادي ، مما يؤسس العلم ، والذي لا يمكن الا ان يكون وصفا وتفسيرا للوجود المادي ـ الطبيعة والوجود الاجتماعي ـ . كما توضح ان ما يتلو وعي هذا الوجود ، هو وعي الانسان للهدف وللقيمة ، والعمل بحسب جدلية العلم مع القيمة ، لاشتقاق قيمة تبدل الوجود . ان القيمة المشتقة ، والتي تمارس، هي قيمة نسبية ، تتراكم عبر التاريخ ، وتتأصل فيه . فكيف يتم الاشتقاق ؟ وكيف يتم التجاوز ؟ ولماذا يسعى الانسان الى هذا التجاوز رافضا الواقع ؟ عبر نقد المثالية ، تتموضع القيمة المطلقة ، كمحرض ذاتي للتجاوز . وعبر نقد نشر المطلق الهيجلي وحله في الوجود ، يتأسس العلم ، وبالتالي الفلسفة كاشتقاق للقيم النسبية من القيمة المطلقة وبما يتناسب مع الوجود ، لتجاوزه .

فالى اين تحيل هذه التاريخية ؟

انها تحيل الى العلم لدراسة الواقع ، كما تحيل الى الفلسفة لوضع البرنامج . وليس في هذه الاحالة طريق ثالث ولا رابع ، وانما فيها طريق واحد ، الكتاب في بدايته مقدمة ، يليه بحث خاص عن كل واقع ، وتخطيط خاص بحسب هذا الواقع .

واذن فهذه التاريخية ، تنفي المذهبية ، لان الواقع متبدل ، والعلم عنه متبدل ، وبالتالي فالتخطيط له متبدل ... لكن نحو القيمة المطلقة ، وبجهد جماعي ، ينمو ، ويتطور . وهي بذلك منفتحة على التاريخ ـ ليس الماضي فحسب ـ بل والآتي .

وهي بذلك ايضا ، ليست مثالية وثوقية ، تقرر مبادىء او ذوات وهمية . لكنها في الآن نفسه ليست تلك المادية الساذجة او المادية الدوغمائية التي تحيل الانسان الى مجرد حجر متحرك بحسب ضرورة جبرية ، والتي تجعل العمل مجرد خضوع لهذه الضرورة بعد معرفتها ، ملغية كل ما نص عليه ماركس عن الفعل الهادف والذي يفرق بين الانسان والحشرة . ان مساهمة ماركس الاساسية انه وضع مرشد عمل اي وضع منهجا ، ولم يضع مذهبا . والماركسية بما هي تاريخية هي ضد المذهبية . انها منهج علمي ومنهج فلسفي . وعندما تصبح مذهبا تنفي ذاتها وتصبح مثالية ، بما تقوله ككلية مطلقة ، وبما تقوله كجبرية مغلقة ، مما يلغي العلم كدراسة للواقع ، ليحل علم مطلق ، ومما يلغي الفلسفة كتخطيط لبرنامج ، ليحل برنامج مطلق ... ومما يتناقض اصلا مع التاريخية ومع الجدلية ومع المادية !

وأخيرا ، فان هذه التاريخية ، لا تقول القول ، وهو ما نرى نقيضه عند العديدين من الذين يستلهمون التاريخ ، وخاصة تاريخنا العربي . فكأن مجرد تشكيل الكلمات ، وانشاء الفصول والكتب ، سيبدل العالم . ان التاريخية المعروضة ، بما هي مادية ، وبما هي جدلية ، ليست اكثر من مقدمة منهجية . والتبديل انما يكون بدراسة واقعنا دراسة علمية ، ويكون بوضع البرنامج المناسب للقيم وللمعرفة العلمية ، ثم بالممارسة التي تؤدي الى تطبيق ذلك البرنامج ، بالجهد الجماعي .

القِسمُ الأوّل

الوجود

«... وبالتالي فان الغاية التي يحيا من اجلها ليست حالة في تلك الاشياء، ولا الشيء الذي يصبغ غايته بالكمال – اعني الخير – حال فيها» .

الروماني ماركوس اوريليوس

«قال كونج – تولزو : يقول كاوتزو : ان الفطرة البشرية ليست خـــيرة وليست شريرة» .

القرن الرابع قبل الميلاد
حكمة الصين

الفَصْل الأول

- ١ -

رأى ارسطو ان السؤال عن ماهية الوجود ، (ما الجوهر ؟) هو السؤال الاساسي في الفلسفة ، طلب سابقا ، وهو مطلوب ، وسيطلب ابدا ، وسيبقى موضع حيرة وإشكال الى الابد ايضا . فلنحاول ان نتفهم هذا الوضع .

للتبسيط نشق السؤال عن الماهية الى سؤالين ، الاول عن ماهية الوجود اي ما هو الذي يقال له وجود ، والثاني عن مبدأ الوجود . الاول يحقق وحدة الموجود ، والثاني يكشف علتـــه ونظامه . ذلك ان الظواهر تدل على الكثرة وعلى التغير ، ولذا لا بد من وجود حامل يقف وراء المعاين ، هو الماهية ، ولا بد ان لهذه الماهية مبدأ تسير بحسبه . وبه نفسر التحول والتغير ، والحركة والسكون . وهكذا فان السؤال عن الوجود سؤال عن ماهيته وعن مبدئه اولا . وهو سؤال مشكل لانه يبحث عما هو خفي ، غـــير واجد في الظاهر جوابه . لكنه مع ذلك سؤال له اجوبة ، موقع البحث فيها محدد ، وهو الوجود نفسه . وهذا هو الامتيـــاز الاساسي في الفلسفة اليونانية ، لانه يحدد على الاقل ، علـــى الرغم من الاشكال ، محور البحث ، اي صيغة السؤال ، كما انه يحدد مجاله .

لنأخذ الإشكال الاول ، المتصل ، بالجواب المختفي ، ولندع بقية الاشكالات مؤقتا ، فما هو هذا الجواب ؟

بالنسبة للسؤال عن ماهية الوجود ، حدد طالس الجواب بالماء؛ واتجه انكسمندريس الى انه مادة لامتناهية كماً وكيفا، واعتبر انكسيمانس الهواء هو هذه الماهية بعد ان حدده كيفا ، انه علة ونفس العالم ؛ اما عند هرقليط فالنار الخالدة الالهية هي العنصر الاول وهي قانون (لوغوس) الكون الذي بحسبه يكون التغير ؛ واكتفى بارمنيدس بالتأكيد على وجود الوجود كوحدة وكثبات ، فماهية الوجود هي وحدته وثباته ؛ وعند الفيثاغوريين الوجود عدد (مقدار وشكل ونغم) ؛ واعتبر انبادوقلس ان مبادىء الوجود اربعة هي الماء والهواء والنار والتراب ؛ وكشف ديموقريطس عن ان مبادىء الوجود لامتناهية ، وهي ذرات مادية دقيقة تسبح في الخلاء ؛ اما انكساغوراس فرد الوجود الى المتجانسات اللامتناهية ، وهي جواهر موجودة في كل جسم (لحم ، خشب.. الخ) وكل جسم يحتوي على هذه المتجانسات(١).

وهكذا نرى في جميع هذه الاجوبة ، عدم الرضا بتقبل الظاهر ، والبحث عما خلفه ، لكشف الماهية ، والاساس ، لكن في الوجود نفسه . وانه لامر هام ان عبَّر هؤلاء اليونانيون عن الماهيَة ، باسم المبدأ ، وفي الحقيقة لا انفصال عندهم بين المبدأ والماهية ، لان المبدأ ، حتى بالنسبة لنا ، يبقى مجرد حالة للماهية .

لننظر في الجواب عن السؤال الثاني : ان المبدأ عند انكسمندر

---

١ ـ الطبيعة : ارسطو ص ٣٩٠ و٤٠٧ ـ ٤١٤ ، ترجمة احمد لطفي السيد، القاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٣٥ . وأيضا : تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ص ١٢ ـ ٤٣ ط٤ ، عام ٥٨ ، مصر ـ ربيع الفكر اليوناني : د. عبد الرحمن بدوي ط٣ عام ٥٨ مصر .

هو حركة انفصال الاضداد مثل الحار والبارد ، فهذه الاضداد موجودة في الواحد ، ومنه تنتفض فتخرج ؛ وعند انكسمانس وهرقليط نجد ان المبدأ هو التخلخل والتكاثف ؛ وعند انبادوقليس نجده المحبة والكراهية ؛ وعند ديموقريطس هو حركة الجواهر ذات الاشكال والمقادير المختلفة (٢) ؛ وقد علا على هؤلاء انكساغوراس ، فعلة الحركة : «انه قطعا العقل ، كل شيء ، وانه علة كل الاشياء» (٣) ، لكنه على الرغم من ذلك ابقى «العقل» من دون فعالية ، واستمر بالقول بالعلل الآلية، وهو ما جعل افلاطون ينفض يديه منه ، لان القول بهذه العلل هو في منتهى الجهالة (٤).

وقبل ان نتابع ، لا بد لنا من مقاربة اولى من الحدوس اليونانية ، ولعل جواب ديموقريطس عن ماهية الوجود ، وجواب انكساغوراس عن المبدأ ، يضعاننا مع هذه المقاربة الاولى ، لا بترجمتها الى لغة عصرنا ، بل بفهمها بوضعها الاصيل . ما الذي اراده هؤلاء اليونانيون ؟ ان الصياغة اليونانية الاولى ، لا تعني ، الا الكشف الكيماوي للوجود ؛ ولا تعني الا كشف قوانينه بصورة كيفية . ونحن الان لا زلنا اسرى للطرح اليوناني ، وان اختلف جوابنا عن الماهية ، فان العلماء يحلو لهم قبل الحديث عن ماهية الوجود الذرية ان يشيروا الى رائدهم ديموقريطس ، بيد انهم لا يعيرون اليونانيين اهتماما وهم يتحدثون عن قوانين الوجود الكمية ، وكأن البحث اليوناني الكيفي لا يشكل ريادة هنا ! ولعل السبب في ذلك يعود لاختلاط المدلولات عن الماهية وعن المبدأ الكيفي ، كما انه يعود الى مصير «عقل» انكساغوراس فيما يتلو من

---

٢ - المراجع السابقة .

٣ - فيدون : افلاطون ص ٩٦ ت : علي سامي النشار ورفاقه ط٢ عام ٦٢ دار المعارف مصر .

٤ - فيدون : ص ٩٦ .

الفلسفات ، والذي به ستكون الميتافيزياء ، كبحث عن المفارق .

نفى افلاطون العلل المادية ، وتساءل «هل هناك نار هي النار بالذات ، نار قائمة في ذاتها ، ونفس السؤال نطرحه بصدد جميع الاشياء التي نقول عنها دائما انها الاشياء بالذات ، ونقول عن كل منها انه قائم في ذاته ، او تلك الاشياء هي التي نعاينها والتي نشعر بها بحواس جسدنا ، وهي وحدها الحاصلة على مثل تلك الحقيقة الواقعية بحيث لا توجد سوى هذه ، اشياء اخرى على الاطلاق وعلى حال من الاحوال . فنقول عبثا كل مرة ، ان هناك صورة عقلية لكل شيء ولا تكون هذه الصورة او المثال سوى قول او فكر» (٥) . ثم ينتهي الى ان المثل موجودة فعلا وليست مجرد أجناس في العقل كما كان يرى في محاوراته الاولى (٦) . كتب « فتلك الاشياء الثابتة موجودة أتم وجود ، وهي صور او مثل لا نشعر بها ، بل نعقلها فقط» (٧) . والمثل هي الوجود الحق اما المعاين فهو صيرورة . «انه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل ، لم يولد ولا يبلى ، ولا يقبل في ذاته آخر من اية جهة صدر ، ولا يداخل هو كائنا آخر على اي وجه وفي اي قسم منه، وهو غير منظور ، وعلى كل حال لا يناله حس . وهذا النوع قد حظي الفكر بالتنقيب عنه . وان هناك نوعا ثانيا يسمى باسم الاول ويشبهه . وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحول ، يحدث في محل ما ، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه ، ويناله الظن بواسطة الحس» (٨) ، وهذا الشبيه «هو في مرتبة وسط بين الوجود

---

٥ ـ طيماوس ص ٢٦٩ ت : فؤاد جرجي بربارة . دمشق عام ١٩٦٨ وزارة الثقافة .

٦ ـ راجع افلاطون : احمد فؤاد الاهواني ص ١٠٧ ـ ١٢٣ دار المعارف مصر .

٧ ـ طيماوس ص ٢٦٩ .

٨ ـ طيماوس ص ٢٧١ .

الحقيقي والعدم» (٩) . فالوجود بماهيته يقال على المثل ، وفي الوقت نفسه ، يعتبر افلاطون هذه المثل مبدأ الوجود او علته ، وبذلك استعاد الوحدة التي آثرنا تحويلها الى شقين للتبسيط . الوجود يقال على المثل لان الوجود الحقيقي هو عين ذاته ولانه «يستحيل ان يكون عين الذات [المثل] والوجود (العياني) واحد بلا ريب» (١٠) . وهو المبدأ ، والعلة ، لان ما يجعل العياني جميلا سببه مشاركته لمثال الجمال او الجميل في ذاته (١١) (ولكن الا تغدو المشاركة هي المبدأ ؟!) . ولما كان مثال الخير قمة المثل ، فهو يصنع العالم بمعنى انه علته «اذن طبيعة الصانع لا تختلف في شيء الا بالاسم عن طبيعة العلة ، والصانع والسبب قد يقال بحق عنهما انهما واحد» (١٢) ومثال الخير او الصانع هو العقل الالهي وهو العلة وهو الاله زيوس كبير الآلهة (١٣) .

لا نبتغي ان نستنفد افلاطون وإشكالات فلسفته هنا ، لان جل اهتمامنا هو النظر في السؤال اليوناني عن الوجود بالدرجة الاولى والاخيرة ، وقد التزم افلاطون بالسؤال ، بيد ان اعتبارات جديدة قد انصبت في السؤال ، وهي التي تشكل غموض نظرية المثل ، ولا يسعنا هنا ان نتعرض لتطور هذه النظرية عنده ، وان

---

٩ ـ الجمهورية ص ١٧٦ ، ترجمة : حنا جناز القاهرة ١٩٢٩ نشر مجلة المقتطف .

١٠ ـ السفسطائي ص ١٧٤ ت : فؤاد جرجي بربارة دمشق ١٩٦٩ . وزارة الثقافة .

١١ ـ فيدون ص ١٠٠ ـ ١٠٢ .

١٢ ـ الفيلفس ص ٢٠٦ ـ ت : فؤاد جرجي بربارة دمشق ١٩٧٠ وزارة الثقافة .

١٣ ـ طيماوس ص ٢١٦ ـ ٢١٧ .

كان من الضروري ان نطرح الإشكال الثاني في قضية الوجود ، لان مطرح هذا الاشكال ، يتضمن منحى هذه النظرية ويتضمن حله في ثناياها . ما علاقة الرؤية الفلسفية عن ماهية الوجود (ومبدئه) بهذا الوجود؟ ان إحالات جدل افلاطون لمفاصل الوجود توصل الى العام والمجرد ، والعام والمجرد هو المثل بوضعها الاساسي ، وبذلك فماهية الوجود من دراسة الوجود كيفيا ، توصل الـــى المثل . وكمقاربة ثانية ، نحن نحلل الوجود لنصل الى تركيبه الذري ، ونحن نضع قانونا كميا لهذا الوجود، فهل القانون الرياضي موجود في الوجود ؟ لقد نفى افلاطون هذا وهو يبحث في قانونه الكيفي ، وجعل العلاقة علاقة مشاركة ، لا لان الوجود غير عقلي ، بل لانه متغير وغير ثابت ، ولذا لا بد له من اساس خالد وثابت ، والخالد يعني الالهي اصلا .

السؤال اليوناني ما جوهر الوجود ، والجواب هو الله ، (ولن ندخل في تفاصيل المفارق) وبحسب المقاربة الاولى والثانية ، تكون ماهية الوجود الكيمياوية الذرية وقانون الوجود الكمـــي هو الله .

من هنا نضع أيدينا على المفصل الاساسي في الفلسفة، والذي يحيلها الى إشكالية حقيقية ، ما دمنا نبحث عن الوجود خـــارج الموجود .

مع ارسطو نرتد الى الوجود ثانية ، اذ ركب الاقوال السابقة بعد ان نقدها ، وأضاف اليها نظامه بشكل نسق متكامل . لقـــد رفض ان يكون الوجود لامتناهيا برده الى الذرات كما فعـــل ديموقريطس ذلك ان «الجسم ليس قابلا للقسمـــة . ولذا لا يتحول الى ذرات ولا يأتي من الذرات» (١٤) كما رفض ان يكون الوجود واحدا كما عند بارمنيدس لان هذا القول لا يفسر التغير

---

١٤ ـ الكون والفساد ص ١٢٥ ت : احمد لطفي السيد . القاهرة ١٩٣٢ .

بل يلغيه ، وأخيرا رفض المثل الافلاطونية لاسباب عديدة ذكرها .
ولذا فالوجود يقال على مبادىء ثلاثة هي «الواحد والزيـــادة والنقصان» (١٥) ثم يضيف مبدأ رابعا هو العدم (١٦) ؛ أما الواحد فهو الهيولى ، وهي حاملة الاضداد او المادة القابلة ، وهي وجود بالقوة ، وموضوع للكون والفساد ، ولا وجود لها لوحدها بل مع الاضداد دائما (١٧) ؛ اما الزيادة والنقصان فهي الاضداد او الصور الفاعلة وهي متعددة (١٨) وكلا المبداين : الهيولى والصورة ، يقال له طبيعة ، ويقال له جوهر (١٩) ، والموجود الكائن مركب منهما ، وهو جوهر ، لكنه لا يسمى طبيعة ، بل بالطبيعة (٢٠) والبحث في الوجود بحث في الجوهر . على ان ارسطو اضاف الى ذلك رأي انبادوقلس ، اذ ما الذي يجعل الهيولى او المادة تتقبل ما تتقبله ؟ هنا أخذ القول بالعناصر الاربعة «من الاضطرار ان يكون عـــدد العناصر اربعة» (٢١) و«لان من الواجب ان تكون أوائل الاشيـــاء المحسوسة ، محسوسة ايضا» (٢٢) . وهكذا وجد ان «كـــل العناصر المختلطة المنتشرة حول المكان المركزي [الارض] هي مركبة من جميع العناصر البسيطة . وعلى هذا فان فيها جميعا مـــن

---

١٥ ـ الطبيعة : ص ١/٥٤ ترجمة اسحق بن حنين . تحقيق عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٦٤ .

١٦ ـ الطبيعة : ص ١/٦٤ .

١٧ ـ الكون والفساد ص ١١٢ و١٧٣ و١٣٠ و١٤٣ و٢٠٤ .

١٨ ـ الطبيعة ١/٥٤ .

١٩ ـ الطبيعة ص ٨٤ و٨٥ و١/٧٣ .

٢٠ ـ الطبيعة ص ٦١ و٦٢ و١/٨٦ .

٢١ ـ السماء ص ٣٨١ تحقيق عبد الرحمن بدوي ط١ عام ٩٦١ القاهرة .

٢٢ ـ السماء ص ٣٤٦ .

الارض» (٢٣) . وهذه العناصر تستحيل الى بعضها ، فالهيولى تتحد باحدى الكيفيات الاربع (الحار والبارد والرطب والجاف) المقابلة للعناصر (النار والماء والهواء والتراب) فيكون الجسم البسيط ؛ والكيفيات ما هي الا الاضداد او الصور نفسها .

لكن ما الذي يوجب هذا الاتحاد مع الكيفيات ؟ او ما هو المبدأ الذي به يكون هذا الكون او التكون ؟ المبدأ او العلة عند ارسطو تقال على اوجه اربعة «ان السبب يقال وجه واحد ما عنه يكون الشيء وهو فيه [العلة المادية] ومثال ذلك النحاس لتمثال الانسان .. ويقال على وجه آخر الصورة والتمثال [العلة الصورية] وهذا هو القول الدال على ماهية الشيء .. ويقال ايضا الشيء الذي منه المبدأ للتغير والهدوء [العلة الفاعلة] .. ويقال ايضا على معنى الغاية المقصودة [العلة الغائية] وهذا هو ما من اجله» (٢٤) ثم يرد العلل الثلاث الاخيرة الى واحدة «فان ما الشيء قد يكون ايضا من من اجله الشيء والشيء الذي منه اولا الحركة» (٢٥) .

قبل ان نمضي قدما ، لنحدد انجاز ارسطو الهام ، وهو بالتأكيد ، اعادة البحث عن ماهية الوجود ومبدئه (علته) في الوجود . فالمثل الافلاطونية (الكليات عامة) ليست جوهر الاشياء (٢٦) ، ولا وجود مستقل لها ، لانها ما يحقق صورة الاشياء كعلة صورية .

ولسنا في سبيل تقويم انجاز ارسطو ، اذ حسبه التزام السؤال عن الوجود ، كيفما كان جوابه الكيفي عن المبدأ (القانون =

---

٢٣ ـ الكون والفساد ص ٢٣٩ .

٢٤ ـ الطبيعة ج١ ص ١٠٠ ما بعد الطبيعة م٥ د : العلة .

٢٥ ـ الطبيعة ج١ ص ١٣٧ .

٢٦ ـ تلخيص ما بعد الطبيعة : ابن رشد ص ٥٩ تحقيق عثمان امين القاهرة ١٩٥٨ .

النظام) . مع ذلك يبدو ان ما اضافه عن العلة الغائية سيوجه البحث توجيها يفسده ، بيد ان اضافة ارسطو للعلة الغائية انما تنسجم مع الافكار اليونانية التي لم تفصل القيمة عن الوجود ، فالوجود بحد ذاته (بطبيعته = بجوهره [ابن رشد]) هو واحد وعقل وخير او هو حق وجمال وخير [٢٧] . ومن هذه الخيرية استدل ارسطو على الغائية ، ومن هنا جاء نقده للآلية ، لان معقولية الوجود تحدد بذاتها ان الضرورة المادية موجهة بالمعقولية ذاتها ، والمتضمنة بحد ذاتها للخير وللجمال . وكمقاربة ثالثة ، هنا نجد الاختلاف الاساسي بين حضارة اليونان وحضارتنا ، وقد يحلو لبعض العلماء ان يتحدثوا بعد انجاز قوانينهم عن الجمال والابداع والتناسق الرائع ، بيد اننا لا نكتشف في القوانين الكمية ، اي مضمون يدل على الخير او العدل او الجمال .

وهكذا نجد ان ارسطو وهو يتعرض للمشكلة الانتولوجية ، بحدودها الخاصة ، انما حدد الفلسفة في الوقت نفسه ، فارضا عليها ان تبحث فيما قرره من مبادىء (قوانين) كيفية . مع ذلك مضى خطوة ابعد بحثا عن مبدأ اقصى يسبب الحركة الاولى . اذ انه لما نظر في الحركة ، وجد ان كل متحرك هو متحرك بمحرك ، ولما كانت سلسلة المحركات تتناهى لتناهي الكون ، لذا فان وجوب الحركة يوجب مبدأ اوليا هو المحرك الذي لا يتحرك «فان كان واجبا ضرورة ان يكون كل متحرك فعن شيء ما يتحرك وأن تكون حركته من غيره ، إما وهو يتحرك ، واما وهو غير متحرك ان كانت حركته من غيره وهو متحرك . فواجب ان يكون ها هنا محرك اول لا يتحرك عن غيره ...» [٢٨] . وقال ايضا «اذا كانت الحركة أزلية يلزم ان يكون موجودا شيء ما ازلي ايضا ولما ان الحركة

---

٢٧ – الطبيعة ج١ ص ١٠٤ . ما بعد الطبيعة م٦ (ه) .
٢٨ – الطبيعة ج٢ ص ٨٤٦ .

متصلة فهذا الشيء الذي هو أحد يجب ان يكون هو عينه ابدا غير متحرك ولا مخلوق ولا قابل للاستحالة» (٢٩) وهو الله .

ليس عبثا ان براهين وجود الله قد وردت في الطبيعة ، اي في علم الطبيعة لان البحث لا يزال مستمرا عن مبدأ الوجود او قانونه الكيفي . ويزداد الامر وضوحا عندما نقارن الله بالعقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية والكواكب ، والتي هي موجودة فيها ، والتي هي بمثابة الآلهة (٣٠) . انها تحرك هذه الأجرام حركة دورية ، وبما ان طبيعتها من طبيعة الجرم الخامس [الاثير] فهي ليست عرضة للكون وللفساد ، ولذا فلها حركتها ، قانونها ، الكيفي الخاص .

وليس عبثا ان المحرك وهو يحرك المتحرك ، لا يفعل ذلك عبر الزمان، اذ لا يوجد تتابع زماني ، ولا دفعة سابقة له يتلوها اندفاع لاحق ، بل ان السبق هنا منطقي كسبق المقدمة للنتيجة لا اكثر . وهل يعقل ان يتقدم القانون على الشيء الذي هو نظامه ومعقوليته؟ بيد ان هذا يضعف امام الجهد الفلسفي الساعي الى التمييز المفصلي ، وهكذا فصل الوجود عن حركته ، كما فصل الوجود عن مبدئه ، وهو ما لم تعرفه الفلسفة اليونانية .

نكتفي بهذا ، لنستخلص نتائج هذه المراجعة للسؤال وللجواب الانتولوجي اليوناني ، ولنرى ما يقابله في عصرنا . السؤال محدد عن ماهية الوجود ومبدئه ، والجواب محدد كيفيا ، حدسيا ، لكن في الوجود نفسه . والعلم الحديث انما يبحث في كلا الامرين معا، وقد رد ماهية الوجود [ونقول ايضا : الشيء في ذاته] الى الذرات

---

٢٩ ـ الكون والفساد ص ٢٥٢ .

٣٠ ـ السماء : راجع م١ وم٢ . وهناك دليل واحد (من اربعة) في ما بعد الطبيعة .

ذات الطبيعة المادية او الموجية ، كما استخلص هذا العلم مبدأ الوجود أو قوانينه الكمية ، وآخرها ما عبَّر عنه آنشتين بنظرية المجال الموحد ، فالسؤال عن الوجود سؤال عن الذرات التي يتكون منها ، والسؤال عن المبدأ هو سؤال عن قانون سير هذا الوجود . بذلك فالمشكلة الانتولوجية مشكلة علمية الان ، وليست مشكلة فلسفية . وبالاحرى ان العلم الحديث هو وريث الفلسفة اليونانية ، باستلامه السؤال وبوضعه الجواب ، وهو النمو الطبيعي لها ، والذي اغناها ، وجذّر أصالتها .

وكملاحظة اعتراضية سنتوسع فيها فيما بعد ، ان كون العلم قد اجاب اجابة كاملة عن السؤال اليوناني ، يعني انه وريث الفلسفة في حدود هذا السؤال ، ولا يعني انه وريث الفلسفة على وجه الاطلاق . اذ قد وضحنا خلال مراجعتنا للمنطلق اليوناني الذي وحد بين المبدأ والماهية ، ووحد في المعقولية بين الحق والخير والجمال . فهل هذا هو منطلق العلم الان ؟ الا يبدو ان المعقولية عندنا مختلفة جذريا عن المعقولية اليونانية وبالتالي فان ما يكتشفه العلم من قوانين لا يمكن بأي حال ان تترجم ترجمة حرفية لتتساوى مع «المبدأ» اليوناني ؟ يمكن ان نضع مقاربات ، نحتفظ خلالها بالفروق ، لكن ان نترجم فكرة من حضارة الى حضارة ، فتلك جناية تفقر كلا الحضارتين ، من هنا لنحتفظ «بالفرق الشاسع» على الرغم من هذه المقاربة ، ولنمض الان لمعالجة هذه النتيجة الخطيرة .

العلم ورث الانتولوجيا ، والاعتراضات قوية وسريعة ، وكأننا لا نزال امام الحلول اليونانية الاولى . اذ ان ما يقدمه العلم يبقى بحسب هذه الاعتراضات جزئيا وساذجا ، ولذا لا بد من وجود الفلسفة لتعدل ولتهذب العلم ، وهي باقية لتدرس الوجود ، مثلما قرر ارسطو ، بمبادئه الكلية ، اي بعلله الاولى وباصطلاحاته الاساسية التي لا يدرسها العلم ، فالفلسفة هي العلم بالكليات

على حين ان العلم هو علم بالجزئيات فقط (٣١) .

ونحن لا نقول ان العلم سيلغي الفلسفة ، فلكل مكانه ، ولكن ماذا يمكن للفلسفة ان تقول عن النيترون والاليكترون وعن المجال الموحد ؟ وكيف يمكنها ان تنطلق الى كلياتها بأخذ الاعتبار لما يقدمه العلم الجزئي ؟

ان الجواب عن الوجود قد نمى وتعمق، وبالنتيجة خلّف كومة ضخمة ، لان طرح السؤال في كل مرة ، لا يولد مجرد جواب فحسب ، بل يولد ما هو اكثر ، لان الجواب مليء ملء الوجود . ولذا نرى هذا الاستخفاف بالعلم ، كما نرى كبرياء الفلسفة وكأنه يجرح ، فأين حل هذا السؤال او ذاك ؟ وأين تحديد هذا المعنى او ذاك ؟ ومن الصعب على العلم ان يرضي فيلسوفا ينظر الى المشكلة عبر مرايا لا تحد . بيد ان السؤال يتبع في الحال ، هل من واجب الفلسفة لا العلم ان تبحث في كل المفاهيم؟ أوليست المفاهيم مردود منطلق خاص وتصور خاص ؟ لعل من البديهي القول ان البحث في متجانسات انكساغوراس بحث نافل ، ليس بالنسبة للعلماء الان ، ولا بالنسبة للفلاسفة الان ، بل بالنسبة للفلاسفة المعاصرين له ، اللهم الا ان كانت الغاية مجرد النقد كما فعل ارسطو . وعلى المنوال نفسه يجب ان نقيس كل المفاهيم الفلسفية ، اذ لا يمكن ان نفصل المضمون عن المنهج ، ولا ان نفصل المفهوم عن التصور . وبذلك لا يمكن ان نتحدث عن منهج خاطىء من دون ان نسوق المضمون خلفه ، ولا يمكن ان نتحدث عن تصور خاطىء من دون ان نجر مفاهيمه معه . وبمعنى آخر ، ان الخطيئة الاساسية في الفلسفة ، هي انها وهي تقر بنسبية المناهج والتصورات ، رفعت المفاهيم وجردتها وجعلتها مفارقة لا

---

٣١ ـ راجع : المدخل الى الفلسفة : ازفلد كولبه ص ٢٤ ـ ٣٧ ت : ابو العلا العفيفي ط٤ عام ٦١ مصر .

تخص هذا الفيلسوف او ذاك ، ولا تخص مرحلة حضارية هنا وهناك ، بل جعلتها مطلقة تخص الفلسفة ككل ! ان كل فلسفة لها منطلقاتها ، ولها تصورها ، ولها منهاجها ، ولها مفاهيمها، وكل هذا يشكل وحدة ، وبه تكون الفلسفة فلسفة . من هنا يصبح السؤال مشروعا عندما نجد منطلقا جديدا ونهجا جديدا ومفاهيم جديدة وتصورا جديدا ، ما مصير كل ما سبق ؟ أحقا يجب ان نحتفظ به ونضمنه في جديدنا ؟ واذا لم نضمنه ـ وهذا هو حال علمنا الى حد ما ـ هل من الضروري أن ننشيء فلسفة تسند هذا الجديد ؟

نعود الى ارسطو ، فمعه تحددت الفلسفة على النحو المثار في الاعتراض . قال «وخليق ان يسأل سائل هل الفلسفة الاولى هي كلية او هي لجنس ما او لطبيعة واحدة فانه ليس هو نوعا واحدا ولا في العلوم التعاليمية [الرياضية] ايضا . لكن علم المساحة وعلم النجوم لطبيعة ما . والعلم الكلي فمشترك للكل ، فان لم يكن جوهر ما آخر غير الجواهر القائمة بالطبع فالعلم الاول اذاً هو الطبيعي وان كان جوهر ما غير متحرك فهذا هو الاول وعلمه هو الفلسفة الاولى الكلية فهو اول بهذا النوع .. ولان له النظر في الهوية [الوجود] بأنها هوية وما هو وما لها» (٣٢) . ثم حدد الفروق بين علم الطبيعة والرياضة والإلهية فقال «فان العلم الطبيعي كالاشياء لا تفارق ولكنها ليست لامتحركة . والتعليمية فبعضها لاشياء لا تتحرك لكنها خليق ان لا تكون مفارقة بل كالتي في عنصر . وأما العلم الاول فهو للاشياء المفارقة والتي لا تتحرك

---

٣٢ ـ ما بعد الطبيعة م٦ (هـ) ترجمة اسحق بن حنين ، متن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ج٢ ص ٧١٣ ـ ٧١٤ تحقيق موريس بويج . بيروت ، دار الشرق ط٢ عام ٩٦٧ .

ايضا ، فمضطر ان تكون كلها مويدة . وأكثر ذلك هذه لان هذه علل للاشياء الظاهرة من الالاهية . فاذا انواع الفلسفة الرائيــــة [النظرية] ثلاثة : التعليمية والطبيعية والالاهية القـــول ، فانه لا يجهل انه ان كان الإلهي فهو في مثل هذه الطبيعة وينبغـــي ان يكون العلم الشريف للجنس الشريف فان راي سائر العلوم مؤثر جدا وهذا العلم يؤثر على جميع العلوم التي بالراي» (٣٣) .

ويزيد شرح ابن رشد الامر ايضاحا «وينبغي ان تعلـــم ان الفرق بين هذا الفحص ها هنا [ما بعد الطبيعة] وبين الفحص في اول السماع الطبيعي [الطبيعة] عن المادة والصورة ، ان ذلـــك الفحص في اول السماع لما كان بما هو فحص طبيعي لم يفض به الا الى بيان المادة الاولى فقط بما هي مادة لا بما هي جوهر ، والى الصور الطبيعية فقط لا الى الصورة الاولى لجميع الاشيـــاء المحسوسة ولا الى الصورة من حيث هي جوهر ولذا لم يفض النظر في الصور الطبيعية بما هي طبيعية الى الصورة الاولى وذلك ان النظر في الصورة الذي يفضيبه الى الصورة الاولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر وليس ينظر العلم الطبيعي في الاشياء من حيث هي جواهر وأما المادة الاولى فينظر فيها صاحب العلمين . اما صاحب العلم الطبيعي فينظر فيها من حيث هي مبدأ للتغير وأما صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوة» (٣٤) .

نستخلص من هذا ان العلم الطبيعي خاص بالمحسوس ، أما العلم الإلهي او الفلسفة فتتعرض لما هو كلي ومفارق ، بما هـــي بحث في المبادىء او العلل الاولى ، فتدرس الوجود على الاطلاق (الجوهر) ومبادئه (مبدا الذاتية او الهوية ، وعـــدم التناقض ، والثالث المرفوع والعلية) وأقسامه (فعل وقوة ، صورة ومادة ،

---

٣٣ ــ المرجع السابق ج٢ ص ٧٠٧ .

٣٤ ــ تفسير ما بعد الطبيعة : ابن رشد ج٢ ص ٧٨٠ .

ماهية ووجود ..) . واخيرا تدرس الله كمحرك لا يتحرك .

لكن ما يجب ان ننتبه اليه ونركز عليه ، هو ان هذا الحد ليس للفلسفة ، بل للفلسفة الارسطية ، ذات التصور المحدد ، بل والنابعة من هذا التصور ، بل والمحددة لتخدم ولتؤطر هذا التصور . هذا يغنينا عن تدقيق النص الارسطي ونقده ، لان السؤال لا يبقى ما هو مدى ضرورة بقاء هذا التحديد ، بل يصبح سؤالا عن التحديد الجديد المناسب للتصور الجديد .

لنترك مؤقتا قضية الإله ، ولنقف مع تصورنا الجديد ، ولنقارنه مع تصور ارسطو . ان تصوره يدور حول الجوهر بما هو صورة وبما هو مادة وبما هو تأليف يجمع الاثنين معا ، والعلم يدرس هذا في وضعه المحسوس ، والفلسفة تبحث في الصورة والمادة والجوهر بشكل مجرد عن هذا او ذاك . ونحن نتحدث الان عن الذرات والموجات والمجال الموحد ، فأين يمكن ان نوقف العلم في هذا الحديث وأين يمكن ان تبدأ الفلسفة ؟ يبدو ان العلماء ، وبالاحرى فلاسفة المنطقية الوضعية يبتسمون ساخرين ، ونحن نقود القضية الى حتفها ، على الرغم من تقيدنا بأرسطو ، اذ لا مكان للفلسفة هنا ، على الرغم من القول الارسطي ، والسبب هو هذا الحد الضعيف للعلم عنده ، وهذا الفهم الناقص والانفصالي للرياضيات عنده ايضا .

هذا اولا ، ثم اننا لا يمكننا ان نطلب من العلماء ، وبالتالي من الفلاسفة ، ان يبحثوا في مفاهيم ارسطو بذاتها لانها مستخلصة من تصور محدد الغاه التقدم العلمي ما دام قد توصل الى تصور آخر لا يحتوي في مضمونه على الجوهر والصورة والمادة .. الخ، وإلا كنا نتكلم عن أمور خيالية ، ولم نأخذ بعين الاعتبار ما يقدمه العلم ، ولم ننتبه الى قول ارسطو عن تأثير العلوم على الفلسفة .

وهكذا نرى من هذين الجانبين ان بحث الفلسفة في قضية الوجود بحسب الفهم الارسطي تغدو مستحيلة . فمن ناحية نحن

مضطرون ، لخطأ التصور الارسطي ، الى عدم البحث في مبادئه كالصورة والمادة والجوهر (٣٥) ، كما اننا لا نستطيع فلسفيا ان نضيف لمفاهيم العلم اية اضافة كحديث فلسفي عن الاليكترون والنيترون وسواهما .. بما هي كليات مجردة .

وهكذا ايضا ، نجد ان الاعتراض القوي ليس بالاعتراض المشكل ، لانه لم يستقم في كلا الحالتين . ولذا فالنتيجة تبقى كما هي . ان المشكلة الانتولوجية مشكلة علمية الان ، وليست مشكلة فلسفية .

بيد ان هذا لا يعني ان العلم وريث للفلسفة ، وانما يعني بالاساس ضرورة مراجعة تحديد الفلسفة كما وضعه ارسطو . لا بالبحث عن الثقوب التي يتركها العلم بسبب انه على الطريق دائما، لنجد في هذه الثقوب مجالا للفلسفة ، بل بالبحث فيما تركناه جانبا بمنطلقنا الجديد ، وبالمقارنة مع المنطلق اليوناني الذي استندنا اليه منذ البداية .

نعم لقد بينا ان المبدأ اليوناني (العقل عند انكساغوراس) ومثال الخير ، والمحرك الذي لا يتحرك هو نفسه مبدأ الوجود ، وهو ما يقابل قانون الوجود الكمي في حضارتنا ، لكن هل هذا التقابل يعني المساواة الكاملة ، بحيث ان الله يتعادل تعادلا تاما مع قانون الوجود الكمي ؟

لقد دمج في الوجود ماهيته ومعقوليته (بالتالي ما تتضمنه هذه المعقولية من قيم وغايات) ، ثم دمج في الله كذات المبدأ او قانون الوجود الكمي مع الله كقيمة تمثل تمام الفعل (كماله اللانهائي) .

وهذا الدمج يحيلنا الى وحدة متكاملة قد قمنا بعملية تحطيم

---

٣٥ ــ نؤجل البحث في مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع الى الدراسة عن نظرية المعرفة والمنهج العلمي .

لها عبر النهضة الغربية ، نتج عنها العلم ، لكن ماذا عن الباقي ؟ انه من الخطأ الفادح أن نتغافل مع المنطقية الوضعية والوضعية عموما عن هذا الباقي ، حاسبين ان العلم قد ورث كل التركـة الفلسفية ، وهو يبحث في الوجود ، لان منطلقنا يختلف عـن منطلق اليونانيين الاختلاف الشاسع .

اننا ننطلق من وجود متحرك وذي نظام ، مؤكدين على هـذه الوحدة العضوية التي من دونها لا يكون اي طرف كائن ، فالوجود حركة وما النظام الا الحالة التي بها الوجود حركة . وما معقولية الوجود الا فهمنا او قراءتنا لمسار الوجود . وهذا المسار حيادي اي لا يحوي قيمة ولا غاية ، وكذلك فان قراءتنا العلمية بالتالي حيادية لا تحوي قيمة ولا غاية .

فنحن ندمج ما كان منفصلا (فيما بعد اليونانيين) ونفصل ما كان مندمجا ، نوحد الوجود بنظامه وبحركته ، ولذا فمبداه فيه لا خارجه ، ولذا فان اي حديث عن مبدأ او علة مفارقة انما يعني تشييء القانون الكمي في ذات او شخص خارجي بشكل وهمي . لكننا في الوقت نفسه نفصل القيم والغايات عن النظام الوجودي وعن القانون العلمي ، وبذلك فان وضع القيم في القانون العلمي او المبدأ الخارجي المفارق هو تشييء للقيم ايضا في ذات وهمية . لان موضع القيم والغايات هو دماغ الانسان فحسب .

ان تعقيل الوجود عند اليونانيين لا يهدف الى قراءة علميـة كقراءتنا ، بل على النقيض من ذلك ، لان ارسطو يوضح انه وان رضي الفلاسفة بالعلة المادية فانها غير كافية ، ولان التعقيل يعني رؤية تمام الفعل ، بالخروج من القوة (المادة) والتي لا تكون مطلقا وحدها ، بمعنى ان التعقيل رؤية للقيم في الوجود اولا واخيرا . من هنا يغدو العلم خيرا والجهل شرا . ومن هنا تكتسب الفلسفة اصالتها ، لكن بوضعها المختلط مع العلم ، من دون ان تتمفصل الحدود بشكل جذري ، حتى عند ارسطو نفسه . من هنا تبدو

مراجعة تحديد ارسطو اكثر تعقيدا مما يبدو للوهلة الاولى . اذ ان ما يجعل الفلسفة أشرف العلوم ، هو كونها تبحث في اشرف موضوع ، بمعنى مزدوج ، اي بما هي بحث في المبدأ الاول على الاطلاق ، وبما هو هذا المبدأ حاو على الكمال اللانهائي . واذا كان العلم قد استلم القسم الاول ، فموضوع الفلسفة هو القسم الثاني . وعلى ذلك فانه ان اصبح العلم بحثا في الوجود ، فالفلسفة بحث في الكمال المطلق او القيمة المطلقة . ان الله ليس الالكترون وليس قانون المجال الموحد ، لا هو ولا كلمته ولا صفاته، وانما هو الكمال المطلق . ان الله ليس شيئا خارجيا يسبح في الفضاء أو فوق الفضاء كما تتخيله الوثنية الوهمية ، بل هو قيمة مطلقة موجودة عند الانسان ، في دماغه ، يحصل عليها من سلب الناقص والنهائي ، لألمه ولضيقه ولعدم رضاه عن هذا الناقص والنهائي ، ولادراكه امكان تجاوز هذا الناقص والنهائي باتجاه قيم افضل ، بحافز اساسي عنده يدفعه لتجاوز هذا النقص ، وبتحرضه بما يراه كمالا مطلقا يسعى اليه .

وهكذا فان اعادة مبدأ الوجود الى الوجود ليدرسه العلم بعد ان تشيأ في ذات خارجية ، وبحسب السؤال اليوناني ، يستتبع اعادة القيمة المطلقة الى الانسان ليدرسها العلم بعد ان تشيأت في ذات خارجية ، وبحسب المنطلق اليوناني وبعد تصحيحه .

وبذلك نضع حدودا فاصلة جذرية بين العلم كبحث في الوجود ، والفلسفة كبحث في القيمة والغاية .

★★★

لنجمع الخيوط التي سحبناها من طرح السؤال عن الوجود يونانيا وحديثا ، مستخلصين منطلقا جديدا للبحث :

ان القول بأن العلم وريث للفلسفة كلام غير مطلق ، لتبدل الاعتبارات الحضارية بشكل جوهري ، اذ ان خلفية حضارية قد

حددت السؤال عن ماهية الوجود ومبدئه كما حددت الجواب . ولذا يجب ان نقارن بين الخلفية القديمة والخلفية الحديثة لنرى مدى قدرة العلم على طرح السؤال عن الوجود كما صاغته الحضارة اليونانية . من هنا فان العلم الحديث وهو يجيب موضحا على ماذا يقال الوجود ، لا يجيب ضمن السياق الفلسفي القديم ، وانما يجيب ضمن سياقه فحسب ، اي سياق حضارتنا ، ولذا فانه لا يتضمن كل ما يطرحه السؤال اليوناني .

لقد استعدنا السؤال عن الوجود ، ضمن خلفية جديدة، تؤكد ان الوجود حركة ونظام ، كما انه حيادي . ولذا فان الجواب الجديد لا يستهلك السؤال القديم ، وانما يترك «جوانب» كانت متأصلة في الماهية والمبدأ ، مما يستحيل معه ترجمة سؤال من حضارة الى حضارة ، أو ترجمة جواب من الواحدة الى الاخرى .

لقد قمنا بعملية تكاد تكون غامضة ، وذلك ان حضارتنا وهي تحدد اجوبتها الكمية مقابل الاجوبة الكيفية ، قد ابقت الاسئلة وحوّرتها لتخدم اغراضها ، ففصلت بصورة غامضة بين القيمة والوجود ، وفصلت بين القيمة والمبدأ ، وأقلعت عن تشييء المبدأ في ذات خارجية او داخلية . ونقول ان هذا تم بصورة غامضة ، لانه لم تقم فلسفة توضح هذا حتى الان .

ونتيجة لهذا ، وضمن هذه الخلفية ، يطرح العلم السؤال عن الوجود ، وتطرح الفلسفة السؤال عن القيمة . وبذلك نكون قد احلنا السؤال اليوناني عن الوجود الى سؤالين ، الاول علمي ، والثاني فلسفي . وبذلك فان الجواب العلمي لا يمكن ان يستهلك السؤال اليوناني ، كما ان الجواب الفلسفي لا يمكن ان يتضمن كل الجواب اليوناني .

نعم ان المشكلة الانتولوجية ، كما حدد ارسطو ، موضع إشكال وحيرة ، واذا كان العلم ، في تقدمه ، وفي اكتشافاته المتتالية ، يشير الى الإشكال ؛ فان غياب الفلسفة حديثا ، بحلول

العلم ليقف مكانها ، كما يحسب بعضهم ، يؤكد هذا الاشكال لكن على نحو آخر ، يتضمن الثورة على ارسطو ، في سياق حضاري جديد ، يتضمن رؤية جديدة ، تلغي التنظيرات الجديدة ، وتضع إشكالياتها الخاصة ، تبدأ بوضع الحدود بين العلم والفلسفة ، ثم تنتقل الى ذاتها ، لتوضح اشكالية موضع القيمة من الوجـــود بالدرجة الاولى .

- ٢ -

لندع الآن قضية «القيمة» ، ولنتابع بحثنا في الوجود ، بعد ان توصلنا الى ان دراسة الوجود بماهيته ، وبمبدئه قضية علمية لا قضية فلسفية . ولنتساءل ما الذي جعل هذه القضية فلسفة في السابق ؟ وبالتالي ما الذي يجعل الفلاسفة الحديثون يريدون الابقاء على القضية كما هي ؟

لا بد ان جواب السؤال الاول ، سيكون ، ان العلـــم يدرس الجزئي ، والفلسفة تدرس الكلي ، والاولي . بيد اننا اذا حللنا هذا الكلام بحسب طبيعة الفكر اليوناني تبدت لنا خلفية اساسية، هي السبب الاصلي للبحث في الوجود كفلسفة ؛ وهذه الخلفية تظهر على أتم وجه في نصوص افلاطون ، وكمثال على ذلك نقرأ له: «.. لان الله لما اراد ان تكون جميع الاشياء جيدة ، وأن لا يكون شيء منها خبيثا ، تناول بعد هذا التصميم كل ما كان مرئيا غير هادىء ، لا بل مضطربا ومصطخبا متشوشا ، ونقله من الفوضى الى النظام معتقدا ان حالة النظام افضل على كل وجه من حالة الفوضى . ولم يكن حلالا ، ولا يحل الان ، لافضل الكائنات ان يصنع شيئا ما لم يكن ابهى الاشياء .

«ففكّر اذن ، وبعد التفكير ، وجد انه لا يمكن ان يصدر عن الاشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كونا متكاملا ذا عقل وفهم ، وانه يستحيل ان يؤتي احد العقل دون نفس . وبناء

على هذا التفكير ، جعل العقل في النفس ، والنفس في الجسد ، وهندس الكل ، ليكون الكل بالطبع ابهى الاشياء ، وينجز هو خير الاعمال . فعلى هذا النحو اذن ، يجب القول ، طبقا لبرهان محتمل ، بأن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل ، وانه حدث وصار بعناية الله» (٣٦) .

في هذا النص سنهتم بنظرة افلاطون الى العالم قبل ان تمسه يد الله ، وهو عالم مضطرب تسوده الفوضى . كما اننا سنهتم بنظرة افلاطون الى العالم بعد ان نظمه الله فهو عالم افضل، بهي ، متكامل ، خير ، له نفس ، عقل . وهو عالمنا اليوم ، عالم غائي كامل ، بما هو صناعة الهية ، فالكامل لا يليق به الا كل صناعة كاملة . ولذا فان دراسة العالم لا تعني مجرد كشف حاله ، بل تعني كشف اساسه ، بمعنى كشف ماهيته العقلية ، وهذه تعني على وجه التحديد ، كشف عالم فاضل ، بهي ، خير ، حق ، متكامل ، يسعى لتحقيق غايات محددة .

ولا يبتعد ارسطو عن افلاطون فيما اهتممنا به ، اذ ميز هيولى اولى غير مصورة(٣٧) كما ميز ما يقابلها من معاني القوة ، كاستعداد لان يوجد بالفعل (٣٨) وقد عرف المادة بـ : «ما ليس بذاته شيئا خاصا ولا هو كم ما ولا يصح عليه اي من المقولات الاخرى التي يتعين بها الوجود» (٣٩) ، كما انه احال الحركة الى المحرك الذي لا يتحرك . وامتيازه عن افلاطون هو تشريطه هذه الحدود عقليا

---

٣٦ — طيماوس : ص ٢١١ — ٢١٢ .

٣٧ — تلخيص ما بعد الطبيعة : ابن رشد ص ٣٠ .

٣٨ — كذلك ص ٢٥ .

٣٩ — ما بعد الطبيعة عن ارسطوطاليس : ماجد فخري ص ٨٥ المطبعة الكاثوليكية بيروت .

لا واقعيا ، فالهيولى لا تنفصل عن الصورة الا بالذهن وتقدم المحرك على المتحرك منطقي لا واقعي . بيد ان هذا الامتياز عقلي ايضا ، يشير الى احكام ، اكثر مما يشير الى امتياز واقعي ، وبذلك فان كون الوجود فوضى وسكون قضية اساسية في الفكر اليوناني ، الفاها ، دخول العقل في الوجود .

وبالنسبة للقضية الثانية نجد ارسطو لا يبتعد عن افلاطون ايضا ، فالاشياء تفعل لغاية تقصد اليها ، فالشيء «انما يفعل ما يفعل من اجل شيء ، فهو مطبوع اذن على انه يفعل من اجل شيء – مثال ذلك ان البيت لو كان فيما يتكون بالطبيعة ، لقد كان تكونه سيكون مثل تكونه الان بالصناعة» (٤٠) .

هذه النزعة الافلاطونية (وبالاحرى اليونانية) ستسود في تاريخ الفلسفة وتحرك من العمق كل تياراتها ، وستصبغ نظراتها الى كل الامور . فالوجود مفصول عن نظامه وعن حركته في البدء، ثم بفعل ما (تالٍ زمنيا ، او تال منطقيا) يكتسب الوجود حركته ونظامه ، وفي الوقت نفسه كماله وخيره وغايته .

وفي القرون الوسطى ، ستأخذ هذه النزعة كل أبعادها ، بتأثير الدين ، وستغدو عمليات الفصل الغامضة في الفكر اليوناني ، عمليات فصل جذرية ، حدية وقطعية . فأهم حقيقة في عالم هذه القرون ، هي الغاية الاساسية للكون ، بما هو مسرح لدراما كبيرة اعدها الله للجنس البشري (٤١) وبذلك اصبح السؤال عن مغزى وهدف كل شيء له معنى ، ولكن لا في ذاته او من اجل ذاته وانما من اجل الحياة الانسانية التي اعتبرت حجا بين المهد واللحد ومن اجل تحقيق الغاية الالهية التي رسمها الله القدير

---

٤٠ – الطبيعة ج١ ص ١٤٧ .

٤١ – تكوين العقل الحديث : راندال ج١ ص ٦٢ ترجمة جورج طعمه . دار الثقافة بيروت ط٢ ، ١٩٦٥ .

للكون . اما ان توجد احدى مخلوقات الله بعيدة عن طريق العناية الالهية ، او ان يقع حجر واحد دون علم من الله ولغير غاية ، فتلك افكار لا يجوز ان تجول في خاطر الانسان . واذا تعذر كشف اية غاية كونية فالهدف من وجود جميع الكائنات المخلوقة ان تفصح عن عظمة الخالق وتدفع النفس البشرية لتمجيده «٤٢» والكل يسعى لتحقيق الغاية الالهية .

ولا تزال الفلسفة حتى الان متعلقة بسحب الامكانيات المتنوعة لهذه النزعة ، متجاهلة روح العصر ومنطلقاته الجديدة . ولذا فان هؤلاء الفلاسفة وهم يتحدثون عن المعاصر وعن الجديد ، انما يمتحون من بئر قديمة وقديمة جدا ، من دون ان يشعروا .

لقد جاءت الثورة على هذه النزعة من العلم اولا ، عندما رفض غاليله «تفريق الاشكال الرياضية النبيلة عن الاشكال غير النبيلة، اكد ان الدائرة ليست أنبل من الاهليلج ، وان الكرة ليست أنبل من سائر الحجوم» «٤٣» مقابل فكر يقدس بعض الارقام ، ويقدس بعض الحيوانات ، ويقدس عالم الافلاك العلوية ، كالقمر ، وكالشمس .. مقابل فكر يرى ان هذه الافلاك تؤثر على طباع الناس وأخلاقهم ، فتصفها وفقا لحركاتها ، مقابل فكر يرى أن هذه الافلاك والنجوم أجسام لذوات روحية مقدسة (عقل فعال ، ملائكة ، .. الخ) . مقابل هذا راى غاليله القمر شيئا من هذا الوجود ، كما رأى بعض الهالات المحيطة بالشمس وحاول تفسيرها بصورة اختبارية لا بصورة وهمية .

وبذلك انحلت العقدة الاساسية شيئا فشيئا ، والتي

---

٤٢ – المرجع السابق ص ٨٤ . راجع ايضا ج١ ص ١٧٧ .

٤٣ – نهج الفلسفة : ياسبرز ص ٨٩ ترجمة د. عادل عدا ، دار الفكر دمشق ١٩٧٥ .

نستعيدها باسم «حياد الوجود» والتي تعني بوجهها الايجابي ان الوجود حركة ونظام ، وتعني بوجهها السلبي ان الوجود غير حاو للقيمة وللغاية . ولكن هل هذا الانحلال للنزعة الافلاطونية ثابت ؟ لا أعتقد ، اذ لا زالت هذه النزعة تتسرب هنا وهناك ، حتى في العلم ذاته ، من هنا نسمع اقوالا عن غائية الغرائز مثلا ، كما نسمع اقوالا عن الوجود الذي يصنع القيم وفقا لحركته وكيانه ، وكل ذلك وسواه يدل على عمق النزعة الافلاطونية في تفكيرنا . مثلما يدل على عدم استيعاب جيد لمنطلقنا الحضاري الجديد .

وعلى الرغم من بعض التيارات ، خاصة في القرن الماضي ، وفي جميع ضروب المعرفة ، تبدو قضية ان نظام الوجود غير قيمي ، مقترنة بالاعتراف ، كما ان القول بغائية هذا النظام قد اصبحت نافلة ، وتلقى الابتسام الساخر . لكن ان مضينا الى التفاصيل والى الاعماق تبدت لنا الروح الافلاطونية ، مختفية خلف أستار الرفض مبتسمة ابتسامة اعظم سخرية ، فما الحديث عن البنى التحتية التي تصنع البنى الفوقية كانعكاس لها الا ذاك الحديث الافلاطوني الموغل في القدم ، والذي نصرح على السطح بطرده ، ذلك اننا في مثل هذا الحديث نخفي المقولة اليونانية التي وحدت بين النظام والقيمة والغاية في الوجود ، فكأن الصانع الافلاطوني قد نزل الى الوجود واتحد به ايضا او اتحد بقسم منه على نحو أدق ، فأصبح هذا القسم محددا لسواه ، وسواه يتحدد كانعكاس للاول .

وأمام مثل هذا الحديث ، لا نجد ما نقوله ، سوى ان نكرر القول عن حياد نظام الوجود . فبما ان الوجود حيادي ، والنظرية العلمية عنه حيادية لانها تصور حالة الوجود ، لا يمكن لهذا الوجود ان يعكس او يحدد في الوعي الا نظاما حياديا خاليا من القيم والغايات . لكن وبحسب المنطلق اليوناني ، يمكن لوجود غائي وقيمي صنعه الله كاملا ، خيرا ، يمكن له أن يعكس نظاما وقيما وغايات بشكل محدد . فلنعرف اين نضع رؤوسنا ونحن نتحدث

عن العلم ، والالتزام بالعلم ، وفي اي فلك ندور ونحن نسمي «تعيين الوعي بالوجود» علما وتحديثا !

الوجود حركة ونظام ، وما نقرؤه فيه عبر النظريات العلمية ، لا يعدو قراءة لهذا الوجود المتحرك والمنظم ، ولذا ، وبما ان هذا الوجود حيادي ، فان قراءتنا العلمية له هي قراءة حيادية . وكلاهما حياديان لان النظام في حركته لا ينشىء ولا يعبأ بانشاء رديف له يسربله كغطاء قيمي وغائي ، فالمسار الوجودي يبقى حياديا وسيبقى حياديا ، ولنبحث عن مكان آخر نفسر به القيم والغايات غير عالم نظام الوجود . وعندما نستطيع ان نقرأ في احد قوانين الوجود الكمية قيمة او غاية ، عندها فقط ، سنقول ان النزعة الافلاطونية مطلقة ولانهائية ، ولا خلاص منها . لكن عندما لا نستطيع تمييز ما هو مسار الوجود وما هو اضافة انسانية تناسب الوجود ، عندها يكون نفي غاليله اصيلا للاماكن المقدسة وللاشياء المقدسة وللافلاك المقدسة وللانتاج المقدس .

عدا هذا الخطأ الفادح ، يمكن بسهولة ان نفصل الوجود ونظامه ، وبالتالي النظرية العلمية عن القيم الاخلاقية ، بيد ان فصلهم عن القيم الجمالية يبدو اكثر صعوبة ، لسيطرة الروح اليونانية هنا ، اذ منذ فهم الفيثاغوريون الوجود عددا وانسجاما ونغما ، ثبتت القيم الجمالية في الوجود ، ذلك ان النظام بحد ذاته يبدو قيمة جمالية ، واذا كان العالم ينفي بسهولة الاخلاق عن نظريته او قانونه ، فانه سيتردد عندما يريد ان ينفي القيم الجمالية عنها . بيد ان حيادية الوجود تعني نفي القيم الجمالية عن الوجود ايضا ، لان القيم من وضعنا نحن البشر ، لا من وضع الوجود ، فهي صناعة وليست طبيعة ، ولذا كانت نسبية غير مطلقة ، من هنا فالجميل يتبدل بتبدل الاماكن والازمان .

ان القول بالانسجام قديما في الوجود ، ليس نتيجة لقراءة الوجود ، بل نتيجة للخلفية الحضارية التي ترد الوجود الى صانع

كامل ، فلا بد ان تكون صناعته كاملة ، كما وجدنا في نص افلاطون ، واذا وجدنا شيئا غير كامل او بشع او غير منسجم فلعلة لا ندركها نحن بعقولنا الضعيفة ، لعلة تحددها الغائية الكاملة .

اذن فالقول بالانسجام وبالجمال على الاطلاق يستتبع القول بالصناعة الواعية والمقصودة ، كتشبيه بعمل الانسان ، لكن ان ادركنا الوجود كحركة وكنظام بطل القول بالانسجام الجمالي لان الوجود غير غائي وغير واعٍ . وربما أعجبنا منظر ما في لحظة ما، كمنظر الورود ورائحتها وصوت خرير الماء وغير ذلك ، بيد ان كل هذا يمكن ان يولد اللامبالاة في لحظة اخرى بسبب حالتنا النفسية ، ويمكن ان يولد الانزعاج بعد قليل لتبدل الظروف الطبيعية ، فلا تلقى الوردة الذابلة او المتعفنة الا الازدراء منا ، كما ان زيادة ماء الجدول بعد سقوط المطر يجعل الخرير مجموعة اصوات منفرة . فالوجود بنظامه لا يهدف الى صنع الجمال ، وما نعتبره جميلا ، هو انطباعنا عن الشيء ، لا صفة يمتلكها الشيء .

وعادة يضربون بالعين مثلا على تفنن الطبيعة وغائيتها ، بيد اننا ونحن نتذكر الاعمى ، والأحول ، وامراض العين ، وضعفها ، والوسائل المختلفة التي يبدعها الانسان لتصحيح عبقرية الطبيعة. عندما نتذكر هذا ، وبالنسبة لكل امر ، نجد ان تشييء رغبات الانسان وانطباعاته البسيطة في هذه الإحيائية ، لا يستطيع ان يعدل جوهر الامر وهو ان مسار الطبيعة لا يهتم باحساسات الانسان ولا بأهدافه ولا بمشاعره الفنية ولا الاخلاقية ، لانه مسار حيادي ، غير قيمي ، وغير هادف ، وكل قيمة او هدف اسقاط من الإنسان على الوجود .

ومثل هذه النظرة لها تأثير هام على الفنون ، لانه مع الحديث القديم عن الوجود الكامل ، الاخلاقي والجمالي ، المتناسب والمنسجم ، غدت الفنون مجرد محاكاة لهذا الوجود . من ذلك تحديد ارسطو للفنون بأنها محاكاة في مجموعها ، بعضها يحاكي

بالالوان والرسوم (الرسم والنحت) وبعضها يحاكي الصوت (الموسيقى) وبعضها يحاكي اللغة والايقاع والانسجام (الشعر والنثر) والمحاكاة عنده تختلف بحسب الوسائل والموضوعات والطريقة (٤٤) وهو ما كان سائدا قبله وما سيسود بعده ، وعلى وجه الخصوص في الفترة الرومانسية من الحضارة الحديثة . فالفنون تحاكي انسجام الكون وايقاعه . ولعل نظرية الانعكاس الجديدة ليست الا ترديدا للمحاكاة اليونانية القديمة .

انكر اسبينوزا الانسجام الهارموني في الطبيعة ، واعتبر مثل هذا الحديث وضع ما لا تحويه الطبيعة فيها (٤٥) . ذلك لان الانسجام والايقاع في كل الفنون صناعة انسانية وليست تقليدا لما هو موجود في الطبيعة . وان الحديث عن حركات الكون مجرد وهم ، والذي يسمع هزيم الرياح ليدرك اي نشاز تقدمه هذه الطبيعة ، ويدرك قيمة الصناعة الفنية التي يجهد الموسيقي نفسه بها ليخرج بحسب اعتباراته هزيما للرياح منسجما وايقاعيا بصورة جمالية . والذين يتحدثون عن هارموني الطبيعة ، عند سماعهم اصوات الطيور ، ينسون ان اللغة بحد ذاتها ، وهي اعلى الاصوات وأفضلها لا تحوي مثل هذه النغمات ، وإلا فان كل كلامنا هو شعر موزون وملحن . ان الوجود بمساره لا ينتج لوحة فنية جميلة ، ولا ينتج سمفونية هائلة ، وانما هو يسير بحسب نظامه من دون اي اعتبار لاية قيمة . فاذا ما وجدنا شيئا اخلاقيا ، او متناسقا ، فلا يعني هذا ان الوجود سعى لابراز هذه القيم في

---

٤٤ ـ فن الشعر : ارسطو ص ٤ـ٥ـ١٠ ترجمة عبد الرحمن بدوي . دار الثقافة بيروت ط٢ عام ١٩٧٣ .

٤٥ ـ بالنسبة للموسيقى راجع الفيلسوف وفن الموسيقى : جوليوس بورتنوي ت : فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ .

مساره، لان مثل هذا المسعى لا نكتشفه في قوانين الوجود الكمية، واذا كنا نلاحظ تناسقا مذهلا في هذه القوانين ، فليس معنى ذلك انها تحوي قيما جمالية ، لان ما يصنع الجمال ليست الصيغ الرياضية ، وان دخلت هذه الصيغ في تركيبه ، وإلا لكانت الرسوم الهندسية بتأليفاتها اجمل الرسوم ، على حين انها تشير الى فن بدائي .

لقد تحررت الفنون مثل العلم من النظرة القديمة ، على حين ان الفلسفة لا تزال تبحث عن امكانيات خفية في النظرة القديمة لتستخرجها . وقد كتب هوايتهد ان الفلاسفة ، الا قلة منهم ، لم يفعلوا سوى اضافة شروح وحواشٍ على فكرة افلاطون . ويبدو انهم سيتابعون ذلك ايضا ، ما لم يتفهموا «حياد الوجود» الفهم الصحيح .

وانه من الغريب حقا ان نستوحي هذا الحياد من انطباعاتنا عن العلم والفنون لا من السياق الفلسفي نفسه . وهذا يعكس مدى التدهور الذي اصاب اشرف العلوم !

وبالنسبة لما نحن فيه ، نذكر على سبيل المثال ، ما يخص فنا من الفنون ، وهو الموسيقى ، اذ اراد بورتنوي ان يحدد هذا العلم ، فلم يجد سبيلا الى ذلك الا نفي النظرة القديمة . فالموسيقى عنده ليست محاكاة لانسجام الافلاك وايقاعها كما كان يرى اوغسطين او كوزا ، ذلك ان الانسجام الموسيقي الكوني اقرب الى الاصوات المنكرة ، واذا كان افلاطون والفيثاغوريون يرون أن المسافات بين الكواكب وافلاك النجوم تناظر رياضيا المسافات بين اصوات الأوكتاف ، فانه لا يوجد اي دليل على ان المقامات اليونانية او مقاماتنا ، مبنية على اساس ان تكون العلاقة بين صوت وآخر مناظرة للعلاقة بين كوكب وآخر . كما ان الموسيقى ليست محاكاة لنظام كامن من الاصوات الموسيقية في الطبيعة . ذلك ان موسيقانا مبنية على علم الصوت ، على حين ان الطبيعة لا تنطوي على نظام من الاصوات كهذا . كما ان الموسيقى ليست

رياضة فحسب ، انها ذات تركيب رياضي ، ولكنها اكثر من هذا. كما انها ليست تعبيرا عن نظام اخلاقي او غير اخلاقي ولا يمكن للمقامات اليونانية ان تكون ذات خصائص اخلاقية ... الخ ، لكنها بعد كل هذا صدى نغمي لاخلاقنا وآمالنا ، ولصراعنا والمنا (٤٦) . وبكلماتنا هي صدى لقيم الانسان فحسب .

لا نريد بذلك ان نصل الى غلوٍ ساخر ، يرفع صفة الجمال عن اي شيء في الطبيعة . وعلى سبيل المثال ، لا يمكننا ان ننكر جمال امرأة ما ، بيد ان ما نريد ان ننكره فعلا ، هو ان الطبيعة واعية ، وبالتالي سعت الى غاية وهي ابراز جمال هذه المراة . اننا نربط القيمة بالوعي وبالغاية ، ومن هنا ، ولما كان الوجود غير قيمي وغير واعٍ وغير غائي ، لذا فهو لا يحوي قيمة الجمال ، وبذلك فان تناسق بعض اجزاء الوجود ، لا يعني انه مقصود لذاته ، اي لا يعني تعادله مع قيم الجمال ، وانما القيمة حكم انساني .

فكل ما هو انتاج وجودي او طبيعي او بيولوجي ، انما يدل على نظام الوجود ، ويدل على قوانينه ، ولا يدل على قيم هادفة . وبذلك فنحن نفرق بين الجمال الطبيعي والجمال المصنوع من قبل الانسان ، والاخير وحده هو المتصف بالقيمة ، لان القيمة لا يمكن لها الا ان تكون ناتجة عن وعي وعن غائية مقصودة . والوجود مهما كانت درجة نظامه ، ومهما كانت درجة تناسقه فهو غير قيمي .

ولا يعني هذا ان عناصر الوجود لا تتدخل في القيمة بما هي حيادية ، لان هناك ارتباطا وتأثيرا متبادلا (٤٧) ، بل ويمكننا القول

---

٤٦ — الفيلسوف وفن الموسيقى ٣٢٤ — ٣٢٩ وسنعالج فيما بعد علاقة القيم ببعضها .

٤٧ — راجع «الفن والحياة الاجتماعية» شارل لالو . ت : د. عادل عوا . دار الانوار بيروت ١٩٦٦ . اذ يركز على تأثير العناصر الحيادية في الفن .

ان مسار القيمة ، هو مسار باتجاه استقلالها عبر تاريخ الانسانية.

- ٣ -

ان السؤال اليوناني عن الوجود ، بأصالته ، بحث عن قانون الوجود في الوجود . وقد فصل بالتدريج ، الوجود عن حركته ، وعن نظامه ، حتى غدا الفصل تاما بتأثير الدين ، بذلك فالوجود في البدء سديم عاطل ساكن لا يفسر نفسه .

بيد ان هذا التصور متناقض ، لاننا عندما نقول وجودا ما انما نشير الى شيء ، وبما هو كذلك ، وكيفما كان ، فلوجوده نظام ، حتى ولو كان سديما . لان النظام ما هو الا بيان للحالة التي هي عليها الوجود ، وما دمنا قد قلنا وجودا، فقد قلنا هذا الوجود وفقا لنظامه ، فليس النظام او المبدأ فوق الوجود ، بل هو قانون الوجود بما هو عليه ، كيفما كانت حالته . من هنا لا يمكن تصور وجود عارٍ عن الحركة وعن النظام ، واذا اخذنا حجرا ساكنا عاطلا كمثال ، يتبين لنا ان ما هو عليه من الائتلاف بين ذراته ، وما هو عليه كتلة وحجما ، وما هو عليه بعلاقته بسواه ، هو ما يشكل نظامه . ولما كان كل هذا لم يبحث قديما ، لذا اعتبر الحجر بعطالته ممثلا لوجود عاطل لا بد له من مبدأ خارجي يحركه وينشىء نظامه . وبذلك بدل ان نبحث في الحجر عن نظامه ، نبحث عن مبدأ لاهوتي ، وبذلك اصبح الله او كلمته بمثابة هذا النظام ، ولما كانت القيمة متحدة بالنظام في الله ، لذا تتحد القيمة بالحجر ايضا ، والعكس صحيح كذلك .

من هنا تغدو براهين وجود الله بخلفيتها جائزة عامة لان القدماء عندما فصلوا الوجود عن حركته ونظامه ، كان من الضروري لهم ان يبحثوا عن هذا النظام ، اذ ليس من المعقول ان نرى الوجود من دون نظام . وما براهينهم على وجود الله الا

براهين محصلة ، لانها براهين على ضرورة وجود مبدأ للوجود .

ومن هنا يغدو النقد الموجه الى هذه البراهين غريبا ، كان الناقد يتصور الوجود من دون نظام . نعم ان بعض النقد يبدو جيدا ومتماسكا ، بيد ان كل نقد لا يلاحظ المقدمات النظرية لهذه البراهين يبدو غارقا في الفهم الخاطىء الذي تنطلق منه هــذه البراهين ، الفهم الذي يفصل الوجود عن نظامه ، والفهم الباحث عن النظام خارج الوجود بدل ان يبحث عنه في الوجود .

ان نقد المقدمات النظرية هو الاساس ، وهذا لا يكــون الا بادراك ان الوجود حركة ونظام . عندها ينكشف المفارق ، كوهم ، لا معنى لوجوده ، كما تنكشف براهين وجود الله كبراهين توثن نظام الوجود في صنم خارجي وهمي . وبذلك فما يجب ان ننقده في هذه البراهين ، ليس مسارها العقلي ، بل هذه المقدمــات الخاطئة والتي تفصل الوجود عن نظامه ، والتي تبحث عن النظام في مكان لا وجود له فيه ، وتغفل عن المكان الموجود فيه . بل ان اصحاب البراهين مدعوون قبل الانسياق وراء ألفاظ البرهان ، مدعوون لان يبرهنوا على ان الوجود مفصول عن نظامه ، وان نظامه خارجه . وهو امر محال ، لانه ، كما ذكرت : اننا عندمـا نقول الوجود ، نقول وجودا ذا نظام محدد ، ومن المحال تصور الوجود ككتلة لا نظام لها ، لانه كيفما كانت حالة هذه الكتلة ، فبما هي كتلة ، وحالة ، لها نظام ، هي به على ما هي عليه ، ونظامها ليس اكثر من حالتها . من هنا على البراهين ان تبدأ بالبرهان على ان الوجود كتلة لا نظام لها .

وبكلمة اخرى ان براهين وجود الله تنطلق من مقدمات لـم يبرهن عليها ، وكأنها بديهيات مطلقة . ذلك ان الخلفية الحضارية القديمة نظرت الى الوجود نظرة عقلية غائية ، فأصبح من البديهي ان يبحث الفلاسفة عن واضع للعقل وللغاية في الوجود فــي الوقت الذي يبحثون فيه بحثا كيفيا عن هذا العقل في الوجود ، وأن يعتبروه في لحظة ما وجودا عاطلا . ولقد بذل الجهد كله ،

سواء في البرهان او في نقده لتتبع التسلسل المنطقي المستخرج من المقدمة . بيد اننا قبل ان نتعرض للبرهان وتسلسله علينا ان نمتحن البديهيات نفسها ، انطلاقا من بديهيات حضارية جديدة تخلف السابقة . وهذه البديهيات هي حيادية الوجود ، او وحدة الوجود مع حركته ونظامه ، وانتفاء القيمة والغاية عنه .

من هنا فان اي برهان يجب ان يبدأ بنقد بديهياتنا الحالية ، فيبرهن على ان الوجود لا نظام له في لحظة ما وانه ساكن . وأن هذا النظام ليس موجودا في الوجود بل يجب ان نبحث عنه في خارجه . وهو ما نراه محالا ، لان الوجود كيفما كان ، فهـو بكينونته ذو نظام جعله على ما هو عليه . من هنا فان كل البراهين انما تستند الى منطلق محال ، يوضع جانبا ، في تصور وهمي لوجود لا نظام له ، ليوثّن هذا النظام في الذات الالهية .

وأصحاب البراهين يقعون بخطيئة اخرى لا تقل اهمية عن فصل الوجود عن نظامه ، وهي انهم بعد البرهان يوحدون النظام بالقيمة ، فتختلط الامور عليهم ، وينتقلون بيسر من النظام الى كمال النظام ، وهو ما يؤثر على البرهان ، وهو ما نراه متضمنا في المنطلق الحضاري غير المبرهن عليه . من هنا فانهم لا يبحثون في الوجود عن نظامه ، لانهم في الاساس ، يرون كمال الوجود وغائيته ، فمن البديهي ايضا ان تكون المادة عاجزة عن صنـع الغايات والكمال ، ولذا لا بد من منظم يصنع الغاية والتناسـق المتكامل . وهنا ايضا يحتاج الامر الى تدقيق هذا المنطلق ، وصنع منطلق آخر مناهض له ، وهو ما عبّرنا عنه بكون مسار الوجود غير قيمي وغير غائي . ولذا فان على البرهان ان يبرهن على ان الوجود كامل وغائي قبل ان يسلسل المقدمات والنتائج . نعم ان المادة غير واعية ، ولا يمكن لها ان تصنع بمسارها كمالا او غايات، بيد ان ما يجب ان نبرهن عليه هو ان هذا المسار كامل وغائي ، وهو ما لا نراه ، لحياد هذا المسار ، الحياد المطلق . وبالعكس ان

حياة البشر وتاريخهم انما هو صراع طويل ضد هذا الحياد المتعارض مع قيمهم وغاياتهم ، بل والمتعارض مع حياتهم نفسها . ولذا فان كان هناك واضع للغايات في مسار الوجود الحيادي ، فهو الانسان الذي يوجه هذا المسار بحسب اهدافه ومصالحه .

وهكذا نرى ان اختلاف المنطلقات الحضارية بين القديم والجديد ، تجعل بديهيات القديم موضع بحث قبل ان نتعرض لحيثيات البراهين . بمعنى ان القدماء ، عندما فصلوا الوجود عن نظامه ، ورأوا الوجود غائي وكامل ، كان لا بد لهم بديهيا ان يستخرجوا النتائج التي تبحث عن المبدأ . ومع اختلاف المنطلق ، اصبح البرهان بحد ذاته موضع شك ، من حيث جوازه اصلا ، اذ لا بد له قبل ان يضع سؤاله ، ان يبرهن على جواز فصل الوجود عن نظامه ، وصدق كون هذا الوجود كاملا وغائيا ، وبالتالي ضرورة البحث عن المبدأ او النظام خارج الوجود .

اننا لا نقول ان البراهين خاطئة ، لانه مع بديهيات القديم ، يغدو السؤال المطروح على المبرهن جائزا ، ويمكن بعدها ان نرى مدى توفق صاحب البرهان بعرض برهانه ، او عدم توفقه .

بيد اننا نقول ان البراهين غير مشروعة ، مع منطلقاتنا ، لان الوجود لا ينفصل عن حركته ونظامه ، ولاننا يجب ان نبحث عن النظام في الوجود لا خارجه ، ولان البرهان على عكس ذلك محال. وهي غير مشروعة لانها تبني على مقدمات محالة ، لا يمكن بأي حال تجاوزها .

وقد تعرضنا لنوعي الاستحالة وهما فصل الوجود عن نظامه، ووحدة الوجود مع القيمة والغاية ، فلنتعرض للاستحالة الثالثة وهي وجود النظام خارج الوجود . نفترض ان الوجود كان غير منظم ، ثم تنظم . فالنظام بذلك في الوجود ، وليس خارجه ، وموضع الإشكال اننا نعبر عن النظام بقراءتنا للوجود كميا ، فالقانون في دماغنا ، مفهوم ، يفسر الوجود بما هو عليه ، وهو لا يضيف للوجود امرا ، بما هو بيان لحالة الوجود ، بما هو ترجمة

انسانية لتركيبه وحركته ، فكيف نتحدث عن وجود خارجي لهذا القانون ، كشيء منفصل وكشيء اضافي فوق الوجود واعلى منه ؟ بل كيف نتحدث عن هذا القانون الذي هو مفهوم كمي كذات ذات كيان خارجي ؟ النظام في الوجود ، ولا ينفصل عن الوجود ، هو الوجود .

ولكن .. قد يعترض اصحاب البراهين قائلين ان الله ليس هو نظام الوجود ، بل هو خالق الوجود المنظم . ويمكن الا يجدوا مانعا ، فيعترفون بالمنطلقات الجديدة ، وبذلك فالله صنع الوجود المنظم ، من دون فصل بين الوجود ونظامه .

لن ندخل هنا بإحراجات الفكر الالهي ، لان صنع الوجـــود المنظم يعادل ان لم نقل (هو بالهوية) كلمة الله وهو يصنع . ندع الإحراجات التي يصنعها هذا القول ، ونمضي باتجاه موضوعنا : ان البراهين تنطلق من افتقار الوجود الفوضوي الى النظـــــام والكمال ، والآن ، اذا كان الوجود لا يفتقر الى نظام ، ونظامه فيه، فلا معنى للبراهين عندئذ ، لان ما تضيفه عن مبدأ مفارق لا يضيف امرا يجعل النظام اكثر معقولية . ان البراهين تنطلق من كـــون الوجود لا يفسر نفسه ، نتيجة لتصور الوجود كتلة من دون نظام ، والآن يقال لنا ان الوجود منظم فهو اذاً يفسر نفسه ، نظامـــــه يفسره ، وما نقرؤه فيه يكفي لفهم مجرياته ، وهو ما يفعله العالم، فما الحاجة الى سؤال جديد ، واضافة جديدة ؟ ان اي اضافة جديدة لا تزيد هذا النظام اي ايضاح ولا تتقدم به اية خطوة ، بمعنى انه اذا كان الوجود نظاما ، فان الســـؤال عن الله لا يفسر الوجود ، لان ما يفسر الوجود الان هو نظامه ، وما يفسره بالامس هو نظامه ايضا ، وبذلك فهناك حق وحيد ، هو حق العلم بدراسة موضوعه ، وانتفاء حق الفلسفة او الدين بدراســـــة الاصل او الماضي . وبذلك نصل الى السؤال الذي يجب ان يطرح وهـــو السؤال عن ضرورة كون الوجود المنظم قد صـــدر من العدم ،

وبالتالي يقام عندها برهان على العلة التي خلقته من العدم .

وهكذا نجد ان تعديل اصحاب الإله لموقفهم ليتناسب مع الحضارة الجديدة ، بقولهم ان الله خلق الوجود المنظم ، يقتضي تعديل السؤال الاساسي في البراهين ، بشكل نقيم بعده البرهان على ان الوجود المنظم قد خرج من العدم ، وأنه بحاجة الى خالق خلقه بعد ان لم يكن، وهو برهان محال ايضا ، لانه علينا ان نثبت ان هذا الوجود لم يكن ، وأنه خرج من العدم . ولعل ارسطو قد ادرك هذه الاستحالة ، لذا قال بأزلية الوجود . من هنا فالتعديل الجديد عليه ان يُنهض برهانا جديدا ، يتناسب مع التعديل ، وهو ما لم يتم ، لانه محال .

لذا اعتمدت البراهين على فصل الوجود عن نظامه ، وتصور الوجود كتلة من دون نظام ، ليصل الفلاسفة تلقائيا الى ضرورة المنظم الذي يضع النظام والكمال في الوجود . فيكون المنظم النظام تارة ، ويكون النظام كلمته تارة اخرى ، وبذلك لم يدرس نظام الوجود ، ولم يعرف ، بل درس النظام العلوي . وبذلك ايضا تحدث الخطيئة الكبرى التي تشوه مفهوم الله ، كقيمة مطلقة ، بجعله قانون الوجود ، وبجعله ذات وهمية معلقة في الهواء، وبذلك تكون النتيجة مجموعة من الافكار المشوهة عن الوجود وعن الله .

- ٤ -

ان ما يمكن قوله عن معظم براهين وجود الله كذات ، هو كونها براهين على وجود قانون للوجود ، وبدل ان يكون هذا القانون علميا ، كان فلسفيا ودينيا ، وبدل ان يكون كميا ، كان كيفيا ؛ وبسبب طبيعة التفكير القديم الذي يميل الى تحويل المعاني الى ذوات ، حول هذا القانون الى ذات ، واعتبر ذاتا وبذلك وثن القانون بالذات ، هي الذات الالهية . ويمكن ان نستخدم طريقا نازلا او صاعدا ، فالوجود كامل ، والنظام كامل ، فالذات

مطلقة الكمال ؛ أو الذات كاملة ، فما تصنعه هو كامل . وبذلك فالله نظام (عقل) وقيمة مطلقة ، والنظام (عقـــل) قيمة وغاية ، وبالتالي فالوجود بطبيعته كامل وخير وجمال وحق .

ولو تأملنا معنى الله لرددناه الى قسمين ، ما يتصل بالوجود، وما يتعلق بالقيمة ، وكلا القسمين محمول لذات . وقد قاد المعتزلة توحيد هذه الذات الى قمته ، بيد ان القضية بقيت مشكلة، لانها تنفتح على الاختلافات المتعددة حول ما تتمتع به هذه الذات من الصفات. على انه يمكن ان نفهم هذه الذات بحسب ما ذكرناه، اي بما هي مصدر الوجود ونظامه والناتجة عن فصل الوجود عن نظامه ، وتوحيد الوجود بالقيمة ؛ وبما هي قيمة مطلقة . وفي كلتا الحالتين تتشيأ الامور (القانون ، والقيمـــــة) في هذه الذات . ولنؤجل البحث في القيمة ، ولنتابـــــع الحديث عن القانون او النظام .

القانون مفهوم ، وليس في الوجود شيء مادي او غير مادي يسمى القانون ، وكل ما يمكننا ان نقوله هو ان القانون تفسير كمي انساني للوجود ، يستخلص من دراسة حالة الوجود . لكـــن القضية أبعد مدى من هذا ، خاصة عندما يكون القانون كيفيا . اهو موجود في الوجود ؟ قد تبدو الاجابة سهلة ونحن ننكر ان تكون الارقام موجودة في الوجود ، ثم ونحن نعبر عن العلاقة بين معرفتنا وحالة الوجود . لكن القضية تغدو أصعب ونحن نتحدث عن نظام عقلي ، بصيغة كيفية ، فهل هذا العقل في الوجود ؟ واذا استعدنا السؤال عن ماهية الوجود ودواعيه ، بانت فسحـــة شاسعة ، ظلت محطة لانظار الفلاسفة ، يحاولون سبرها والاحاطة بجوانبها الشائكة .

لقد مسسنا في السابق قضية المثل الافلاطونية ، بيد ان محور هذه المثل معالجتها من هذا الجانب ، لان المثل نشأت من هذه الفسحة ذاتها ، وبالتالي يمكن القول ان توثين القانون يجد

منطلقه من هذه النقطة نفسها .

ان الفهم الكيفي للنظام ، يعني فهماً للموجودات بما هي مصنفة في كليات تستوعبها وهكذا فان الموجودات في نظامها ، تحيل بحسب النهج الجدلي الى الاسماء الكلية ، وهذه الاسماء هي نظام الموجودات . فهل يمكن ان نتحدث عن وجود واقعي لهذه الكليات ؟ ام انها مجرد مفاهيم انسانية موجودة في دماغ الانسان؟ ام انها عقل مطلق قائم بذاته وعندها ما نسبة الوجود اليه ؟ الم تقتض طبيعة العصر اليوناني تجسيد كل المعاني في ذوات خارجية؟

أثارت مثل افلاطون جدلا طويلا في الفلسفة ، لانها تطرح ازدواجية السؤال عن الوجود بما هو سؤال وجودي ، وبما هو سؤال معرفي . وقد عالجنا الجانب الاول فيما مضى ، فلنحاول الان معالجة الجانب الآخر .

قد تبدو اجاباتنا تبسيطية الان ، لانها تلغي كثيرا من اللوحة الافلاطونية ، بحيث يغدو السؤال مجرد إشكال بسيط تطرحه الاسمية والواقعية ، ويمكن بعدها ان نجزم كبعضهم بأن القانون مجرد انعكاس للوجود ، ويمكن ان نقلل من حماستنا فنتحدث عن بعض العقبات التي تقف بوجه المطابقة بين معرفتنا والوجود . وكل هذا يشكل جزءا بسيطا من اللوحة القديمة ومنطلقاتها الكيفية ، فاذا كان الوجود نظاما ، فهو عقل ، ونحن نملك العقل ايضا والعقل واحد ، فأي جانب من الوجود هو العقل ، وما علاقته بعقلنا ، وما علاقة عقلنا بالعقل الكلي الناظم للوجود كله . العقل واحد ولا يتجزأ ، وبما هو عقل ، فهو كمال ، وهو جمال ، وهو حق . ان الانتقال من القوة الى الفعل يوضح مدلولات هامة، لان العقل مبدأ التحقق ، ومبدأ الكمال بالاساس .

من هنا لم يجابه افلاطون سؤالا بسيطا يدور عن مبدأ الوجود وماهيته كما يجابه العلم الان السؤال نفسه . ان نظرية المثل تطرح في الآن نفسه جوابا يتعدى التغير والظاهر ليقف وجها لوجه مع الوجود في ذاته مع قانونه مع معقوليته الشاملة للقيم . وبذلك

فهو وان كان يضع جوابا علميا كجوابنا ولكـــــن بصورة كيفية ، فجوابه اكثر تعقيدا لانه يبحث القانون الرياضي مختلطا بالقانون الاخلاقي مختلطا بماهية الوجود . من هنا تظهر إشكاليات نظريته، واضطراب عرضه لها ، وتطور فهمه لها . فالمثل كليات في عقل الانسان ، هي المعقولية ؛ او هي موجودة في الوجود بالمشاركة او بالمحاكاة ؛ او هي مفارقة للاشياء خلقها الله ، او هي الله ، عقله ، بما هو مثال الخير ، بما هو عقل ، وبحسبها صنع العالم ؛ او هي الاعداد اخيرا .

انها محاولة بدائية لفهم العالم فهما علميا ، يتجاوز التبدل والظاهر ، للوصول الى القانون العلمي ، بحسب منطلقات خاصة. فهل القانون مجرد قانون ام له وجوده الذاتي ؟ وهو بما هو قانون الوجود ، هل هو موجود في الاشياء وعلى اي نحو موجود ؟ وهل هو وجود عقلي عند الانسان الذي يكتشفه ام له وجود مفارق ، وعلى اي نحو يكون وكيف ؟ أليس هو عقل وخير نتيجة لتوحيد الوجود في ذاته بقانونه وبمعقوليته ، والذي فهم كصيغة كيفية ، واذا كان هذا ، فما علاقة هذه المعقولية بالدين الشعبي وبالافكار المتداولة في الاساطير وفي الادب والتي تجسد كل المعاني فـــي ذوات إلهية ؟ (٤٨) .

لعلنا في هذه المقاربة ، قد تعدينا على فكر مغلق لا يجوز ان نترجمه الى لغة اخرى مختلفة . مع ذلك تمت ازالة بعض العقبات التي تقف بوجه فهم المثل والتي تحولها الى مجرد شطحة وهمية.

---

٤٨ ــ كما في المسرح اليوناني ، مثال ذلك مسرح سوفوكليس . فالعدالة تعيش مع الآلهة وتشرع القوانين : انظر انتيجونـــــة ص ٣٦ «الاعمال المختارة لسوفوكل ٣ ترجمة : د. علي حافظ من المسرح العالمي : الكويت» .

ويكفي اننا بهذه المقاربة قد استعدنا اهتمامات افلاطون لنفهم انها اهتماماتنا نفسها . واذا كان افلاطون قد رأى اخيرا ان المثـــل اعداد ، وان نظرته الى الوجود رياضية ، وهو ما سيتمحل ليعود من جديد مع عصر النهضة ؛ لا يسعنا ان نطالب افلاطون بالاجابة عن هذه الاعداد لان الجواب سيتأخر كثيرا وسيكون القانـــون الرياضي بعد تعديلات جذرية تلغي ذاك الخلط .

لقد ركّب افلاطون الموجودات فوق بعضها ووصل الــى الكليات ، واعتبر هذه الكليات علة الوجود ، اعتبرها معقوليــة الوجود ، وبما هي كذلك فهي متضمنة للقيم ، فهي خير وجمال وحق . وقد تنوعت اجابته فيما يتلو ، فتارة هي كليات عنــد الانسان ، وتارة هي مفارقة (كما في طيماوس) ، وما سيسود هو رايه الثاني ، وبذلك اصبح السؤال عن الوجود والمعرفة سؤال عن المفارق ، ووضعه وحالته كذات سماوية تجمع معقولية الوجـود ومعقولية القيم .

وقد رد ارسطو البحث الى الموجود ، بيد انه استعاد الاشكال بطرحه المحرك الذي لا يتحرك والذي هو خير ايضا ، لذا فالفاصل بينهما يمكن تجاوزه بسهولة ، وقد عبره افلوطين دفعة واحدة ، بجعله المثل عقل الله من دون اي تعقيد ، وسيعبرها التالون بسرعة اكبر ، ليقفوا امام الله ، فدراسته دراسة للوجــــود ولنظامه ، ودراسة الوجود دراسة لله . فالقانون هو ذات الله .

هنا ، مع افلاطون نجد العقدة الاساسية ، فما هو مفهـــوم انساني ، جرد من الوجود ، يعطى له وجود مفارق ، فاذا الله ، ذات لها كيان ، وكجزء من هذا الكيان ذاك المفهوم الانساني عــن الوجود ، فقانون الوجود هو جزء من الله .

نعم لقد بحثت قضية الكليات فيما بعد ، وعلى وجه الخصوص في العصر الوسيط ، فذهب روسلان الى ان الموجود هو الجزئي ،

والى ان الكليات ما هي الا اصوات او الفاظ او اسماء (٤٩) بيد ان الاسمية ـ حتى فيما بعد ـ قد افقرت الموضوع ، وسلخته عن المنحنى الذي وضعه افلاطون ، فبدت القضية مجرد جواب على الاسم الكلي ووجوده ، فالحيوانية لا تتصور من دون تصور حيوان معين . والقضية أبعد مدى من جانبها المعرفي ، لانها بحث في الوجود أصلا ، ومحاولة لفهم قانون الوجود ، ومناقشة لوجود هذا القانون . أن عدم وضوح هذا ، يبين كيف ارتدت الاسمية لتقول بالقانون كذات خارجية متناقضة مع قولها بعدم وجود خارجي للكليات ، فكأنهم وقد ابتعدوا عن افلاطون ، يستخدمون الاسم الكلي وفقا لمعنيين مختلفين ، وهما معنى واحد عند افلاطون .

ان ما تطرحه الاسمية يعني بالدرجة الاولى نفي وجود القانون خارج الوجود، وهو ما صنعه ارسطو عندما رد المثل الى الصورة، بيد انه نسي دواعي النقد التي ذكرها وعاد ليبحث عن القانون خارج الوجود (٥٠) .

وهو ما سيدركه كانط وهو ينقد ديكارت ، رافضا الانتقال من الماهية (المفهوم) الى الوجود . بيد انه سينسى الامر ايضا ، وينتقل من ماهية اخرى (المفهوم الاخلاقي) الى الوجود الالهي .

وكل هذا يوضح الصعوبة التي تتعرض لها نظرية افلاطون ، وهي تجعل الكليات (المفهوم الانساني) في شكل مفارق. كما يوضح عمق التفكير الافلاطوني وتأصله في الفكر الانساني بحيث تغدو كل المحاولات السابقة تكرارا لمنطلقاته الى هذا الحد او ذاك. وبالاحرى

---

٤٩ ـ تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط : يوسف كرم ص ٨٢ دار المعارف . مصر .

٥٠ ـ هناك فرق بين وجود الله عند ارسطو وعند الدين ، ولذا يجب ان نحذر من فهم وجوده الخارجي على النحو الذي يظهر في الدين .

توضح تأصل الفكر اليوناني في الفلسفة ، مما يجعل الثورة على هذا الفكر اكثر تعقيدا واكثر صعوبة .

غاية الامر ، لقد جعل قانون الوجود الذي يستخلصه الانسان من قراءة الوجود ، والذي هو مفهوم في دماغه ، جعل مفارقا للوجود ، لا بمعنى انه مفارق للوجود ، بما هو فكرة انسانية ، بل بمعنى انه مفارق للوجود كله بما فيه الانسان . ثم شخص هذا القانون في «ذات» مادية او غير مادية . وهي ذات مشخصة ، لان ما يحد الشخصية بالدرجة الاولى علمها وارادتها وفعلها ونزوعها وعواطفها وانفعالاتها ، وهو ما تملكه الذات أكانت مادية او روحية او عقلية . ثم دمج القانون بالقيم الاخلاقية المطلقة .

من هنا فالبراهين على وجود الله ، تنطلق من حاجة الوجود الى قانون ، تنطلق من تعقيل الوجود ، حتى لا نصل الى الفوضى والقول بالصدفة . وهي عندما تبرهن على ضرورة وجود القانون تقفز مرتين ، الاولى عندما تجعل القانون خارج الوجود ، والثانية عندما تجعل القانون ذاتا مشخصة . لذا اذا كان البرهان مشروعا بحسب منطلق حضاري يفصل الوجود عن نظامه ويرى الوجود قيميا ، فان هذا القفز غير مشروع ، لانه يجعل القانون الذي به سنعقل الوجود خارج الوجود ، ولانه يوثّن هذا القانون .

وهكذا نرى عدة اسباب تجعل البراهين غير مشروعة سواء بحسب منطلقاتها او بحسب مجراها .

ومن الجائز ان نقول مع اصحاب البراهين ان الرفض بحسب منطلقاتهم سيوصل الى الفوضى والى القول بالصدفة . بيد ان هذا القول يسقط عندما ننطلق من مقدمات اخرى ، وبذلك لا نصل الى الاضطراب ، بل نصل الى العلم الذي يدرس الوجود الحيادي ليكشف قوانينه ولنفسره بحسبها ، بدل ان نبحث في ذات وهمية تمثل هذا القانون . كما نصل الى الفلسفة التي تدرس القيمة لنتفهم وضعها ودورها بدل ان نبحث فيها وقد غدت ذاتا وهمية . وبذلك نستعيد السؤال اليوناني بصورة صحيحة وفق

منطلقات جديدة هي حياد الوجود اي كون الوجود حركة ونظاما ، وكونه غير حاو على القيمة والغاية ، وهي كون القيمة محمـــولا انسانيا ، لا ذاتا لها وجود خارجي .

- ٥ -

ميز كانط بين الشيء في ذاته والظاهرة ، وانكر امكان معرفة الشيء في ذاته لان مثل هذه المعرفة تتعدى حدود العقل ، و«كل المبادىء التركيبية القبلية ليست غير مبادىء التجربة الممكنة ولا يمكن ان تنطبق على الاشياء في ذاتها ، بل فقط على الظواهـــر بوصفها موضوعات للتجربة» (٥١) .

ان الاهتمام بكانط كان منصبا على ما يقوله عن المعرفة ، وهذا ما يجب ان نتركه للعلم ، بيد ان المهم هو اعتقاده ان الفلسفة لا يمكنها ان تبحث في السؤال اليوناني لان موضوعه كلي ومطلق . والمهم هو اعتقاده ان الفلسفة يمكنها ان تبرهن عقليا على قضيتين متناقضتين معا (٥٢) . ولذا فحتى نتخلص من هذا التناقض ، علينا ان نعتبر موضوعات العالم مجرد ظواهر لا اشياء فـــي ذاتها (٥٣) .

ان تمييزه بين الاشياء في ذاتها والظواهر من صلب السؤال اليوناني ، ولعله لم يقصد بالشيء في ذاته الا ما عنيناه فيمـــا سبق ، بالماهية وبالمبدأ . واذا نظرنا الى التقدم العلمي ، واجوبته عن الماهية والمبدأ ، تبين ان حديث كانط عن عدم معرفة الشيء في

---

٥١ ـ مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة : كانط ص ١٢٤ ت : د. نازلة اسماعيل حسني ١٩٦٨ القاهرة .

٥٢ ـ راجع القضايا ونقائضها في نقد العقل المجرد ص ٤٧٤ ـ ٥٢٤ ت : احمد شيباني ١٩٦٥ ـ بيروت .

٥٣ ـ مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة : ص ١٧٧ .

ذاته على هامش اهتمام العلم .

الا ان «الخلط» الفلسفي ، اراد تجاوز التمييز بين الشيء في ذاته والظاهرة ، لتأسيس فلسفات جديدة تدعي امكان دراسة «الوجود» دراسة فلسفية . من ذلك محاولة سارتر الذي يقول «حقق الفكر الحديث تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه» و«المظاهر التي تكشف عن الوجود ليست باطنة ولا خارجية : انها سواء جميعا ، وتشير كلها الى مظاهر اخرى ليس لاحدها امتياز على غيره . فالقوة مثلا ليست جهدا ميتافيزيقيا ومن نوع مجهول يحتجب خلف آثاره (التسارعات ، الانحرافات ، الخ) بل القوة هي جماع هذه الآثار» «والظاهر يحيل الى السلسلة الكلية للظواهر لا الى واقع مختبىء يجتذب لنفسه كل وجود الوجود . والظاهر من ناحيته ليس تجليا غير محكم لهذا الوجود» و«لكننا اذا تخلصنا مما أسماه نيتشه ب «وهم العوالم الخلفية» ولم نؤمن بعد بالوجود الذي وراء الظاهر فان الظاهر يصبح على العكس من ذلك ، ايجابية مليئة وماهيته ظهور لا يكون بعد مقابلا للوجود ، بل يكون مقياسا له ، لان وجود الوجود هو ما يظهر عليه» و«بهذا تسقط ثنائية القوة والفعل» و«ان الظاهر لا يخفي الماهية ، بل يكشف عنها : انه هو الماهية ، فماهية الوجود ليست قوة مفروزة في جوف ذلك الوجود ، بل هي القانون الجلي الذي يهيمن على توالي تجلياته ، انه اس التوالية» (٥٤) .. الخ .

نقول عن مثل هذا الكلام ، بانه خلط ، لان صاحبه لا يستوعب السؤال اليوناني ولا جوابه . بل ولا يستوعب السؤال العلمي أو جوابه ، كيف لا تخفي قطعة من خشب ماهيتها الذرية او الطاقية؟

---

٥٤ ــ الوجود والعدم : جان بول سارتر ص ١٣ و١٤ و١٥ و١٦ ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوي ، دار الآداب بيروت ط١ عام ١٩٦٦ .

وهل الذرات او الطاقة حالات ظاهرة ؟ وهل قطعة الخشب ماهية؟ ما قيمة هذا الكلام اذا قارناه بما يقدمه العلم ؟

ان اي محاولة لاقامة ميتافيزياء فلسفية من دراسة الطبيعة في حدودها الكلية محاولة فاشلة ، وان الدراسة الوحيدة الممكنة هي دراسة الفيزياء وحدها . وقد تجاوز العلم بمنهجه المنهج القديم ، الذي خص الطبيعة بمظاهرها للدراسة العلمية ، والذي خص ماهيتها ومبدئها للدراسة الفلسفية ، ذلك انه بحسب هذا المنهج العلمي الجديد ، تتعمق المعرفة العلمية لتصل الى الوجود بكل أعماقه ، وبكل «ملئه» من دون ان تترك شيئا جزئيا او عاما لسواها . ولذا فان اي حديث آخر عن هذه الاعماق بوسائل وبمناهج اخرى ، انما هو مجرد لغو لا معنى له .

ان تمييز العلم بين الظاهرة ، وما يقع تحتها ، لا يعني قبولا «بوهم العوالم الخلفية» وبالمعنى التي عرفت فيه الاوهام . ولذا فان سوق الحديث عن الذرات او عن الطاقة كحديث عن وهم العوالم الخلفية ، انما هو مغالطة ، نستخدم فيها المدلول بمعنيين مختلفين . نعم ان أوهاما مثل قوة الحياة ، او الحياة الخلاقة ، او نفوس الاشياء ، او عقول الكائنات ، يمكن ان نتخلص منها ، كتخلصنا من الاوهام الوثنية ، والعلم قد تخلص منها فعلا ، ونحن لا نرى في النظريات العلمية ، وفي القوانين العلمية كلمات مثل الحياة هي الله ، وقوة الحياة ونفس العالم ، ولذا لا داعي لان نزاود على العلم ، لنقاتل طواحين الهواء . ولنفكر مرات قبل ان نضع نظرية عن الذرات بشكل تتساوى فيه مع نظرية عن نفس العالم . وبذلك فان العلم يكون اكثر التزاما بالسؤال الفلسفي اكثر من بعض الفلسفات التي تطرحه !

ميز ارسطو بين القوة والفعل ، وسارتر يرفض هذا التمييز، عن طريق الاحالة الى الظواهر . وقد تبين ان هذه الاحالة مرفوضة علميا ، فهل معنى ذلك اننا نقبل هذا التمييز ؟ قلنا ان تركيبات ارسطو تنبع من تصوره للوجود ، من حيث تمييزه بين

الوجود ونظامه ، ومن حيث توحيده هذا النظام بالقيمة ، ذلك ان الانتقال من القوة الى الفعل ، هو استكمال للوجود . واذا كنا نوحد بين الوجود ونظامه وحركته ، يكون الوجود مستكملا نفسه اصلا ، بذلك فان الانتقال من القوة الى الفعل هنا انتقال وهمي قائم على فصل غير موجود اصلا .

لكن الوجود متعادل ، ولا يحتوي قيمة ، اذن ، فهو لا يكون مستكملا نفسه بالمعنى الارسطي ، ولذا فهو بالقوة لا من حيث نظامه ، بل من حيث القيمة .

واذا كان «الوجود» بالقوة ، فما يدرسه العلم ، لا يوصل الى الكلية التي طلبها ارسطو . لان الكلية لا تكون الا باستكمال الشيء نفسه ، والوجود بحركته ونظامه لا يكون كاملا ، ما دام مفتقدا للقيمة ، اي هو غير مطلق النظام ، ما دام ناقصا ، وهو يكون كاملا ومطلقا اذا احتوى القيمة والغاية . والفكر القديم أكد على هذا لانه وحد الوجود بالقيمة وبالغاية ، ولذا غدا النظام جبريا وبصورة مطلقة . بحيث تنتفي كل حرية كيفما تصورناها ، وما مذهب هيجل الا المذهب المنسجم مع نفسه ، والذي ادرك هذه الحقيقة بصورة واضحة ، ذلك ان الوجود بما هو معقول المعقولية الكاملة ، فهو مغلق جبريا ، وكل ادعاء للحرية مجرد خدعة عقلية. ونقيض ذلك القول بالوجود على ما هو عليه .

اذن يجب ان نميز عندما ننفي مقولات ارسطو ، فلا ندع الكلام ينساق بشكل فاسد يتجاهل الفروق المذهبية . نعم الوجود نظام وحركة ، ولذا لا معنى للحديث عن الانتقال من القوة الى الفعل لاستحواز هذا النظام وهذه الحركة ، ما دام لا انفصال بين الوجود ونظامه ، وما دام الوجود لا يكون ، كيفما كانت حالته ، الا وجودا ذا نظام ، فهو من ناحية حركته ونظامه فعل دائم .

لكننا بذلك نستخدم اللفظين «قوة» و«فعل» استخداما مغايرا لاستخدام ارسطو او بالاحرى نستخدمهما استخداما

ناقصا ، وهو ما يجب ان نركز الاهتمام عليه ، لان تجاهله سيؤدي الى مجموعة خاطئة من الاقوال .

ان احتواء الوجود لنظامه وحركته ، يجعله «فعلا» يدرسه العلم ، بيد ان هذا الوجود بالفعل لا يحتوي قيمة ، وبذلك لم يستكمل نفسه ابدا . ولذا فهو ناقص ونظامه ناقص ، والنظرية العلمية عنه ناقصة . وهذا النقص يدل على ان الوجود وان كان بالفعل من ناحية نظامه هو بالقوة من حيث القيمة . وبذلك فان كنا نرفض التمييز بين القوة والفعل من ناحية النظام ، فاننا مضطرون لاقامة التمييز بشكل اساسي من ناحية القيمة .

(لنحتفظ بهذه النتيجة الاساسية ، لانها ستكون عماد البحث عن القيمة ، ولنتابع الان التحليل عن حيادية الوجود) .

الوجود بالفعل من ناحية نظامه ، الا انه بالقوة من ناحية القيمة ، وبذلك لا تسقط ثنائية القوة والفعل كما يدعي سارتر السقوط المطلق . انها تسقط بحسب التصور القديم الذي فصل الوجود عن نظامه ، ولا تسقط بحسب تصورنا ما دمنا نفصل الوجود عن القيمة .

وهذا معناه امكان ان ينتقل الوجود من القوة الى الفعل باحتوائه القيمة ، وعندها يصبح وجودا بالفعل على نحو مطلق وكامل . بذلك نقيم تمييزا بين وجود بالفعل وهو الوجود بنظامه ، وهو وجود بالفعل ناقص ؛ ووجود بالفعل وهو الوجود بنظامه وبالقيمة وهو وجود بالفعل كامل ومطلق .

هل هذا من طبيعة الوجود ؟ قلنا ان الوجود حيادي. فطبيعته لا تفترض تقبل القيمة ولا تفترض عدم تقبلها . لكن بذلك تكون طبيعته ناقصة لا اكثر . وبالتالي فالحتمية في نظامه ناقصة ، وان كانت مكتملة من حيث نظامه . وبالتالي فالنظرية العلمية ناقصة ، وان كانت مكتملة من ناحية النظام الذي تصوره . ولذا لا يمكنها ان تستوعب الكلية المفترضة في نظرية عن الوجود ، والتي طالبنا العلم باقامتها ، ذلك ان النظرية العلمية لا يمكنها ان

تبحث في الوجود بالقوة ، ولا في القيمة الناقصة عن الوجود .
وإذن فان ما يضعف العلم ليس كونه لا يستطيع ان يقدم نظرية كاية عن نظام الوجود وماهيته لانه بامكانه ان يقدم هذا بصورة كلية وأولية ومطلقة ، وانما كونه لا يبحث في تلك الكلية المفترضة مسبقا نتيجة لتوحيد الوجود بالقيمة ، والتي تصبح كلية مفترضة كامكان يستحوذ على وجود ما في لحظة تالية . ومن هذه النقطة بالذات ، تنهض الفلسفة لتبحث في القسم المتروك اصلا ، القسم المتروك الى الابد . لا لتعمق ما يدرسه العلم ، ولا لتعمم نتائجه ولا لتبحث في مبادئه ، بل لتبحث في القيمة ، بما هي تكملة للوجود ، وبما هي ناقلة للوجود من القوة الى الفعل ، لاستكمال كلية الوجود .

العلم لا يزال على الطريق ، ويمكن ان نطمح الى علم يستكمل بناءه ، بتحديد الفاظه ، ومصطلحاته ، وما يقابلها على ارض الواقع . يمكن ان نطمح الى علم يقدم لنا منظومة شاملة عن الوجود ، لكن لا يمكن ان نطمح الى علم يقدم لنا لوحة عن وجود بالقوة ، ولا ان يقدم بحثا عن القيمة ، لان ذلك لن يكون من اختصاصه . العلم بحث وتفسير لما هو موجود ، والفلسفة بحث لما يجب ان يكون .

وهكذا نجد ان تسرّع سارتر في اطلاق البديهيات والاحكام غير مبني على اساس متين ، وغير مبني على تحليل صحيح . سواء وهو ينفي الشيء في ذاته او وهو يلغي الوجود بالقوة . انه وهو يريد اقامة فلسفة لا يستوعب الفلسفة ، ولا يستوعب العلم ، بل ولا يستوعب منطلقاتنا الحضارية الجديدة .

***

غاية الامر ، انه لا يجوز بأية حالة ان نستغني عن الفلسفة بما هي علم كلي ، ما دام الوجود ، فعلا ، كمالا ، اي حاويا على ما

يجعله كليا وشاملا . من هنا تغدو عبقرية ارسطو قمة الفلسفة القديمة بالمعنى الاكمل .

وغاية الامر ، انه لا يجوز بناء فلسفة انطلاقا من وجـــود حيادي ، لاننا مهما تجاوزنا بالتحليل ، لن نصل الى «كلية» ما ، لان الوجود لا يحتوي على مثل هذه الكلية ما دام قد افقدناه كمال تحققه ، ما دام ليس بالفعل بصورة واقعية وعقلية . من هنا عجز اية فلسفة عن النهوض، لانها ترى في الوجود ما لم يبق في الوجود.

في عمق هذه النقطة الاساسية تنفصل الفلسفة عن العلم ، وتنفصل عن الوجود ، لتبحث في القيمة ، وبالتالي لتعود الى الوجود ، طارحة إشكالات جديدة ، بها تتأسس من جديد ، عبر جدل القيمة ــ الوجود . وهو ما سيعالج بعد حين .

لا كلية في الوجود ، لان الوجود حيادي . فالعلم لا يستطيع بتحليله للوجود ان يصل الى الكلية المطلوبة ، لانها ليست فـــي الوجود . كذلك لا تستطيع الفلسفة ان تعوض هذا النقص ان درست الوجود ، فمهما حاولت لن تصل الى هذه الكلية ، لان الوجود لا يمتلكها، وكل ما تستطيع هو ان تزيد الامر تعقيدا ، بتركيبات وهمية، وبحذلقات اصطلاحية، وبعمليات سبر هوائية، وهي ما يضعه العلم وراءه عندما ينكب على موضوعه ، فما هو خلاف منهجه ودراسته وهم .

الكلية المطلوبة تكون باضافة القيمة والغايـــة الى الوجود . عندها نكون امام موضوع مطلق ، ولما كان القدماء لم يفصلوا هذا الفصل ، لذا جاز لهم ان يبحثوا الوجود فلسفة لكشف الكلية ، لكن هنا ، مثل هذا البحث نافل ، لان وحدة الغاية والوجـــود ليست في الابد بل في الازل .

العلم ، ثم الفلسفة ، لا العكس . العلم اولا ، ثم الفلسفـــة لتحدد اتجاهه ، وبذلك تلتغى القطيعة القائمة بينهما الان . كذلك تلتغى كل الاوهام المخجلة (والتي تتجدد في بلادنا يوما بعد يوم) ، الاوهام التي ترى في الوجود ، ما هو اكثر من وجود منظم .

وبالتالي يتحدد امامنا طريق فسيح ، لآفاق مفتوحة ، تتحدد ضمنها الفعالية الانسانية وتجد بحسبها آمالها ، وتعبّر عبرها عن حريتها .

***

وهكذا نرى ، من هذا العرض ، موضع الإشكال ، الذي نص عليه ارسطو . لكن من الملاحظ اننا قدنا هذا الاشكال الى منحى آخر ، لان الإشكال الموضوع بحث من حيث ماهية الوجود ، ومن حيث «ماهية» الوجود بما هي معرفة انسانية . وقد اتجه الموضوع الاول الى العلم بما هو بحث عن الوجود ، وسيتجه الموضوع الثاني في الفصل القادم الى العلم ايضا ، لنتقبل النظرية العلمية ككلية تشير الى نظام الوجود . لكن هذه الكلية ، لا تعادل كلية ارسطو. فالوجود دائما يتضمن امرا لم يتحقق ، ولذا فانه من المغالطة الاعتقاد بأن العلم يكفي وحده . وهذا يقودنا الى الإشكال الجديد المطروح ، وهو كيف تدخل القيمة في الوجود ؟ وكيف نبرر الحرية ضمن نظام الوجود الحتمي ؟ وبذلك فان السؤال عن القيمة بما هي امكان ، والسؤال عن الحرية ، هما مفتاح للفلسفة الجديدة ، التي يمكن لها ان ترى الكلية المطلوبة في الازل بدلا من «في الابد» . والكلية المطلوبة هي كلية الوجود ــ القيمة .

الفَصْل الثاني

- ٦ -

لا يخرج الانسان عما قلناه عن الوجود ، فيما هو من الوجود، وكل ما هنالك ، كزيادة ، هو تمتعه بصفات اكثر تعقيدا ، بما هو كائن حي ، وبما هو كائن واع .

والسؤال عن الانسان ، كما في السؤال عن الوجود يطلب ماهيته ومبدئه في الانسان نفسه . ما الذي يسبب الحياة او الحركة او الاحساس او التفكير ؟ وكيف تتوقف الحركة والحس مع الموت ، ما الذي حدث ؟ منذ هوميروس اعتبرت النفس هواء ، لان الربط تلقائي ، وقائم على الملاحظة الظاهرة ؛ فمع الموت يبطل التنفس ؛ والتنفس هو دخول الهواء الى الجسم ، فالهواء هو مبدأ الانسان ، وبه تكون الحياة او الحركة او الاحساس ، وبالاساس يبدو الاشتقاق واضحا ، فالنفس من التنفس ، مثلما النسمة من النسيم (١) . ولذا وضح ارسطو ان ما نقل اليه من

---

١ - وفي اليونانية اشتقت النفس Psyche من البرودة والتنفس عند بعضهم ، ومن الحز Tsen عند آخرين . راجع كتاب النفس : ارسطو ص ١٦ ترجمة احمد فؤاد الاهواني . مصر ط٢ - ١٩٦٢ .

القدماء هو «ان المتنفس يختلف عن غير المتنفس بصفتين اساسيتين : الحركة والاحساس» (٢) .

وتتنوع الاجوبة كما تنوعت في الوجود ، فالنفس إما نار (ديموقريطس) او هواء (ديموقريطس ، ديوجين ، لوقيبوس ، وبعض الفيثاغوريين) او ماء (آراء عامية ، هيبون) او دم (كريتياس) او من جميع العناصر (انبادوقليس) ، او عدد (افلاطون) ونتيجة لذلك اختلفت الآراء ، فهي عند بعضهم متحركة (ديموقريطس : ذرات من الهواء الكروية الدقيقة) وعند بعضهم مبادىء او مبدأ ، وعند آخرين متحركة ومبدأ . (طالس : النفس قوة محركة . وفي حجر المغناطيس نفس لانه يجذب الحديد) . كما تنوعت الاجابة ايضا بالنسبة لكيانها فهي إما جسمية او غير جسمية او جسمية وغير جسمية معا (٣) .

ويعتبر جواب ارسطو أكمل جواب ، والنفس عنده مبدأ (علة) ، وحدها هو «صورة (كمال اول : انتلخيا) لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة» او «كمال اول لجسم طبيعي آلي» . فالجسم عنده بالقوة ، او هيولي ، والنفس ماهيته (جوهره ايضا) وهي مبدأ للوظائف (التغذية ، الحساسة ، الفكرية ، الحركية ، النزوعية) (٤) بمعنى انها علة ، والعلة كما مر معنا انواع ، والنفس علة على انحاء ثلاثة هي كونها اصل الحركة ، والماهية (جوهر الاجسام المتنفسة) والغاية «فكما ان العقل من اجل الشيء ، فكذلك الطبيعة ، وهذا الشيء غايتها» (٥) وهي لا يمكن ان توجد

---

٢ – كتاب النفس ص ٩ .
٣ – المرجع السابق : (تاريخ مذاهب النفس : ص ٩ – ١٦) .
٤ – كتاب النفس : ص ٤١ – ٤٣ و٤٧ .
٥ – المرجع السابق : ص ٥٤ .

بغير جسم (ككل الصور) ، كما انها ليست بجسم ، بل متعلقة بالجسم ، اي موجودة في جسم من طبيعة معينة (٦) . من هنا فالبحث في النفس يختص به عالم الطبيعة سواء فيما يتصل بالنفس كلها او بأحوالها (٧) الا ان يكون لها حال منفصل تمام الانفصال فهذا تدرسه الفلسفة (٨) . وهذا شأن العقل الفعال المفارق اللامنفعل غير المتزج ، وهو جوهر بالفعل (٩) والمفارقة هنا ـ بحسب احد التفاسير الحديثة وبسبب تفسير ابن رشد ـ غير حقيقية ، اي انها مفارقة عقلية تكون بالتجريد ، على اساس ان العقل الفعال وماهيته امر واحد . وبما هو مفارق على هذا النحو ، يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، اي يصبح خالدا ازليا (١٠) .

وبذلك يقترب ارسطو اقترابا كبيرا من علم النفس الحديث بمفاهيمه العامة ، وهو يتحدث عن النفس كمبدأ للوظائف ، وبتحليله للوظائف بما هي نفوس . بيد ان هذا لا يجب ان ينسينا الفرق الهائل ، وهو الفرق نفسه الذى وجدناه بين المنطلق اليوناني ومنطلقنا . والذي يمكن ان نلخصه في نقطتين اساسيتين :

فالكائن الحي ، بما هو كذلك ، لا يفسر نفسه ، ولذا لا بد من البحث عن مبدأ خلف الظواهر ، يكون ملتقى كل ما يصدر عنه .

---

٦ ـ المرجع السابق : ص ٤٩ .

٧ ـ المرجع السابق : ص ٧ .

٨ ـ المرجع السابق : ص ٨ .

٩ ـ المرجع السابق : ص ١١٢ .

١٠ ـ المرجع السابق : ص ١١٢ و١١٣ . راجع ص ١١٢ الحاشية رقم ٢ ، وص ١١٣ الحاشية وتعليق المترجم .

وكان الكائن الحي بما هو حي لا يحدد طبيعة خاصة . وكما ان الوجود بظواهره عطالة ، كذلك الكائن الحي ، ولذا فالمبدأ واحد في كليهما . فهناك عملية فصل عقلية بين الوجود ونظامه ، وهي العملية التي ستغدو فصلا طبيعيا حديا فيما بعد ، وخاصة في فلسفات الدين [11] .

وقد عبَّر انكساغوراس عن الناحية الثانية ، بجعله العقل علة الحس (الخير والجمال) والنظام [12] ، كما عبَّر أرسطو عن ذلك باعتبار النفس مبدأ ، اي كمالا اولا ، ولذا فهو يتضمن العلة الغائية . وبذلك فالوجود الانساني ، بما هو جوهر ، محتوٍ ، على نظامه الكامل والغائي والخير .

---

١١ — ميز العرب بين الروح والنفس ، فالروح عندهم ما به تكون الحياة، والنفس ما به يكون الادراك والتفكير . ولا نجد هذا التمييز عند اليونانيين لان النفس مستخدمة عندهم للحياة وللتفكير ، الا انهم ميزوا بين درجات النفس . وبعضهم وحد العقل مع النفس كديمقريطس وانكساغوراس احيانا . راجع : النفس لارسطو ص ١١ و١٢ .

بالنسبة للعرب . يراجع كتاب الدكتور جواد علي «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام» ج٥ الطبعة الاولى ، حيث لم يذكر التمييز بين الروح والنفس ، الا انه عاد في الطبعة الثانية ، فذكر مراجع اضافية ، ثم ذكر التمييز عند العرب بيد انه لم يستخلص النتيجة ، بل ضم ما وجده سابقا الى ما وجده لاحقا . قال : «ولكننا نستطيع ان نقول ان غالبيتهم [العرب] كانت ترى ان الانسان من جسد هو الجسم اي المادة ، ومن شيء لطيف ليس بمادة هو الروح او النفس وهما مصدرا القوى المدركة في الانسان ومصدرا الحياة .» المرجع ذاته ج٦ ص ١٤١ الطبعة الثانية ، وهذا جمع لا يجيب ولا يحدد بالضبط : هل الانسان عندهم ثنائي ام ثلاثي التركيب ؟

١٢ — كتاب النفس : ارسطو ص ١١ . حاشية المترجم .

على انه يبقى ان السؤال اليوناني وجوابه في الوجود . وبذلك يتحدد امامنا مطرح السؤال وكيفية الاجابة عليه بحسب منطلقات جديدة اي بحسب حيادية الوجود . وهذا يعني ان نفهم مبـــدأ الوجود الانساني في هذا الوجود نفسه ، فلا فاصل بين الوجود ونظامه ، كما انه يعني ان نفهم الوجود الانساني ، بما هو كنظام خالٍ من القيم . وهذا يقودنا ، مثلما قادنا في الفصول السابقة ، الى ارض العلم .

الانسان من الوجود ، اعلى ما في هذا الوجود ، كان نتيجة لتطور الوجود ، بما في ذلك الكائنات الحية كلها ، ولذا فالبحث عنه لا يخرجه ، بما هو وجود ، عن الوجود ، ولا يخرجه عـــن البحث العلمي . فالسؤال عن الحركة وعن الاحساس وعن التفكير لا يكون الا بتحليل طبيعة هذا الكائن الحي ، والذي يحلل هو العلم وحده . هو وحده يحلل لنا خصائص العضو الحي ، واختلاف هذا العضو عن ذاك بالتركيب او بالفعالية .

ان الوجود (المادة ، الهيولى) ليس عطالة . لانه بما هو وجود ، فله نظام ، وكذلك المادة الحية ليست عطالة ؛ لانها بما هي حية لها نظامها . وعندما نقول مادة حية نقول دفعة واحدة : الشيء وماهيته ، الشيء ونظامه ، ولا انفصال بين الاثنين . ولذا فان كل عمليات الفصل التي جعلت النفس والروح امرا آخر غير نظام الكائن الحي او وظائف اعضائه ، انما توثن هذا النظام او الوظائف في ذات مشخصة .

وعلى الرغم من التقدم العلمي في دراسة وظائف الكائن الحي، ونظام عمله ، نجد بعض الماديين وان قالوا بأن النفس وظيفة ، الا انهم يعودون ليتحدثوا عن النفس او العقل كجسم له كيانه ، وكأن القضية اختلاف حول مدى شفافية او كثافة هذا الجسم ! وليس اقرارا بوجود واحد لا غير هو وجود الكائن الحي . بيد ان فهم الوجود الحي كوجود منظم ، لا يعني الا ان الجسم الانساني واحد لا غير ، وما النفس او الروح او الفعل الا كلمات لا تدل الا على

وظائف هذا الجسم ، والوظائف ليست ذواتا ، بل هي عمل الذات الحية فقط .

ولازالة الالتباس نهائيا نطمح الى حذف مثل هذه الكلمات : العقل ، الروح ، النفس من العلم ، لانها تحمل طابع القرون الماضية ، حيث جعلت ذواتا ، بل ولانها كمفاهيم بحد ذاتها تدل على ذوات . ومع هذا التعديل يتضامن المضمون مع الشكل ليشيرا الى التبديل الطارىء ، والذي يفصلنا عن الماضي فصلا حديا. على كل تبقى هذه المهمة من مهمات العلم الانساني (العصبي والاجتماعي) في حديثه عن الوظائف والعلاقات . كما انه يبقى ان الفلسفة وهي تتحدث عن النفس او الروح ، انما تبحث في غير مجالها . ومن هنا تبدو القضية تبديلا جوهريا ، لا مجرد اختلاف على المصطلحات . من هنا درسنا الروح والنفس ضمن بحث الوجود ، مثلما درسنا الله ضمن هذا البحث ايضا ، لانه من الغريب ان ندرس مبادىء الوجود ونظامه بعيدا عن الوجود . فكأن هناك نظامين ، نظام في الاشياء ويبحثه العلم ونظام آخر يعلو على الاشياء وتبحثه الفلسفة ! ان ما تفعله الفلسفة في بحثها ليس اكثر من توثين ما يدرسه العلم في ذوات وهمية ، متجاهلة موضوعها ، لتضيع مع وهمها . لقد فصلت وجود الكائن الحي عن كونه حيا وعارفا ، وكأن وجوده ككائن حي لا يفترض اي صفة . وبذلك فهو لا يختلف عن الجماد بشيء . ولو قارنا بين أحقر الكائنات الحية والانسان لظهر ان أحقر الكائنات بذاتها اعلى مرتبة من كينونة الانسان ، لان كيان هذه بذاته يفسر حياتها واحساساتها الدنيوية ، على حين ان الانسان ككائن لا يفسر كيانه اي شيء فيه ولذا يضيفون النفس والروح الآتية من الخارج لتفسير حياته وعمله .

والنفس والروح ذاتان شفافتان لا تدركان الا بالعقل ، لانهما من طبيعة روحانية اي غير مادية . بيد انه مهما قيل عن هذه

الشفافية ، تبقى ذاتا ، ولذا فالفلسفة التي تتحدث عن هذه الذوات ، انما هي فلسفة مادية ، ما دامت توثن الوظيفة او العمل في هذه الذوات ، ومهما قيل عن روحانية هذه الذات ، فستبقى اقل مدلولا ومعنويا من العمل او الوظيفة .

ان فهم الانسان ككائن حي ، وكون هذه الكينونة تشير الى صفات محددة ، يلغي هذا الحديث ، (التوثين – والاضافة) . فما دام هذا الوجود على نحو ما ، فله نظامه الذي يفسر هذا النحو ، وكل اضافة زائدة سواء اضيفت الى القلب او الفؤاد او الدماغ ، وبالتالي يصبح اي حديث عما شغلت الفلسفة نفسها به مثل خلود النفس او سواها مجرد لغو لا معنى له . فمن البديهي ان الوظيفة لا تنفصل عن عضوها .

الوظيفة العضوية هامة ، ولكن الاهم من ذلك ، وما يميز الانسان هو نتاج هذه الوظيفة ، اي الافكار والقيم والغايات والحركة الهادفة . وقد غاب هذا عن القدماء فقدسوا وعظموا الوظيفة العضوية ، وحدّدوا الانسان ككائن عاقل . بيد ان الانسان هو بأفكاره وبعمله الهادف . هنا تتجلى عظمته ، وتفرده . انه الكائن الغائي ، الكئن الذي يعمل بحسب غايات حددها هو بشكل مسبق . وبالتالي ، فان قدسيته تتجلى في تعديه للوضع المحيط به ، وبجعله هذا المحيط له .

من هنا فانه اذا كان العلم يدرس الوظيفة والنظام ، فان عمل الفلسفة هو ان تدرس نتاج هذه الوظيفة ، وعلى وجه التحديد ، تدرس القيمة والغاية ، فبهذا النتاج يكون الانسان ، وهو ما يميزه عن سواه من الكائنات .

والقدماء وان تحدثوا عن النفس كتوثين للوظيفة ، تحدثوا احيانا عن النفس كتوثين للافكار ايضا . ومثل هذا الخلط ، يجب الا يصرفنا عن فهم حقيقة التوثين سواء اكان للافكار او للوظيفة او للنظام ، لانه في جميع الاحوال ، يفصلون الكائن عن وظيفته او نظامه او افكاره ، ليوثنوا اي واحد من هذه المفاهيم في ذات

وهمية . لقد حدد ارسطو ان العقل الفعال وماهيته وحدة ، بمعنى انه والافكار المجردة التي وصل اليها واحد ، وبما ان الافكـــار مجردة فهي مفارقة . فهل عنى ان المفاهيم المستخلصة من قراءة الوجود ، مفارقة للوجود ، اي ، تدل على الوجود من دون ان يخالطها الوجود ، كما يمكن ان نفهم من التجريد ؟ من الصعوبة بمكان ان نقرب ارسطو لتفكيرنا ، لانه يبقى مهما كانت دقته ، ابنا لحضارته ، فالعقل عنده ذات ، واذا كان يستخلص افكارا عن الوجود ، فهذه الافكار تعني انتزاعا لمبادىء ، ولصور ، ولغايات ، ولفعل وليس قراءة معادلة لقراءتنا عن الوجود . لذا تبقى المفارقة عنده ملتبسة . بمعنى انها تدل على ما هو اكثر من التجريد . من هنا سهل على التالين ان يزيلوا الالتباس ، ليجعلوا المفارقـــة حقيقية . وبذلك غدا العقل الفعال واهبا للصور ، وساكنا للقمر ! فهو شريف ومقدس ، ويجب ان يسكن مكانا شريفا ومقدسا ، من طبيعته النورانية الشفافة ، وبما يليق به . ومع مقارنات تقريبية، نجد ان العقل الفعال هو احد الملائكة ، وهو كلمة الله . وهذا بحد ذاته يلقي ضوءا باهرا على طبيعة الذوات الوثنية الوهمية الاخرى في كل ذاك التصور المغلق .

ان اعادة النظام الى وجوده ، والوظيفة الى كائنها الحي لا يسمح باقامة تصور علمي عن الوجود والكائن الحي فحسب ، بل يسمح باقامة تصور فلسفي صحيح عن المقدس والشريف ايضا ، بعيدا عن الاوثان الوهمية .

- ٧ -

محور القديم ، فصل الكائن الحي عما به يكون حيا ومفكرا ، فكأن قولنا : «الكائن الحي» عندهم لا يحدد اي امر ما لم تُضف

«الروح» و«النفس» . وقمة هــذه النزعة ، هي «الكوجيتــو الديكارتي» : انا أفكر ، اذن انا موجود . فكوني اشك ، لا يستلزم الا وجود الفكر او النفس ، وكأن النفس تقوم وحدها من دون الجسد .

وقد رددنا على هذا ، بأنه من الضروري ، توحيد الكائــن بنظامه (بنفسه وروحه) وإلا لم يكن لكلمة كائن حي معنى محددا. وهذا التوحيد يؤدي الى دراسة الكائن بدلالة كينونته الحية ، وهذه الدراسة لا يقوم بها الا العلم .

لكن وبسبب من تعقد الوضع الانساني ، وبسبب من كــون العلم (علم النفس وعلم الاجتماع) لا يزال يتقدم بخطوات بطيئة ، تجددت دعوى دراسة الانسان فلسفيا انطلاقا من وجوده الخاص، وكذلك انطلاقا من نظرية المعرفة. فكأن العلم لا يستطيع بتجريبيته (المقرة دائما) ان يصل الى هذه الاعالي . ان هناك عمليات تهرب ، وإخفاء ، وطمس ، وتغافل عن العلم بصورة مستمرة ، عن طريق القفز على حبال الالفاظ لا اكثر ، للدلالة على عمــق فارغ ، لا معنى له .

الانسان له كيانه ، مثله ، مثل اي جزء من الوجود ، فنظامه (ماهيته) الوجودية لن تختلف بأية حالة عن ماهية الوجود نفسه. وبذلك يرتد الى هذه الماهية ، والى مبدئها .

نعم ، انه حي، ومفكر ، واجتماعي ، مما يكسبه «نظاما ثانيا»، ومما ينشىء علوما خاصة بهذا «النظام» . لكن كل هذا لا يخرجه عن ماهيته الوجودية الاولى ولا عن مبدأ الوجود . ولذا فــان الانتقال من الدراسة «الطبيعية» للماهية الاولى ، تؤدي الــى دراسة نظامه . فالخاص هنا جزء من العام ، وليس خروجا على العام . وبمعنى آخر ان الانسان بما هو كائن ، خاضع لنظــام الوجود ، لانه جزء من هذا الوجود . وبمعنى ثالث ان الانسان ، بما هو من الوجود ، فانه بنظامه ، حيادي ايضا ، ولذا فان اية

نظرية علمية عن وجوده او عن نظامه الاول او الثاني ، هي حيادية .

من هنا فان اية فلسفة تحاول ان تتأسس على الوجود الفريد للانسان ، انما تحاول ان تضع نظرية علمية ، شاءت ام ابت ، ولكن بطريق غير علمي ، عبر التواءات ومنحنيات ، قد تنفي البحث العلمي احيانا ، وقد تعوقه في معظم الاحيان .

انهم ينتقلون عادة من ثقوب النظرية العلمية ، ليدينوا التجريبية والموضوعية ، وكل ما يقدمه العلم ، لانه يحيلنا الى اشياء . لكن ما يجب ان نؤكده هو الموضوعية العلمية ، فنحن اشياء حقا ، لكن اشياء حية ايضا . وما يتوصل اليه العلم ، ضمن حدوده ، هو ما يمكن ان نقوله فقط . هناك ضعف ما ، لكن هذا الضعف لا يرجع الى ان العلم افلت جزءا من البحث ، لان مهمته تفسير ما هو كائن ، لا ما يجب ان يكون ، ولا ما سيكون . انها مغالطة ان ننتقل بسبب هذه النقطة الى الفلسفة لمساعدة العلم في دراسة ما هو كائن ، لان دراسة ما هو كائن وتفسيره مهمة علمية ، ولا تستطيع الفلسفة ان تقدم هنا اي شيء له قيمة ، الا اذا اعتبرناه اسهاما علميا .

مر معنا في الفصل السابق ، ان الوجود من ناحية نظامه هو بالفعل ، ولذا فان تصنيف ارسطو لثنائية القوة والفعل من ناحية الوجود لا دلالة لها ، ما دمنا ننظر الى الوجود دائما ، وكيفما كانت حالته ، على انه وجود منظم . لكننا اضفنا الى ذلك ، ان الوجود حيادي ، ومعنى ذلك امكان ان يكون موضع قيمة ، فهو اذن وجود بالقوة من ناحية القيمة . كذلك الامر بالنسبة للانسان، فهو بالقوة من ناحية القيمة وان كان بالفعل من ناحية نظامه ، انه لا يكتمل ابدا ، وهناك حالة يمكن ان يكونها بصورة مستمرة . وهذا ما لا يدرسه العلم ، لانه يدرس ما هو ناجز . ولهذا السبب تجد الفلسفة ضرورة بأن تتقدم ، لتصل الى كلية يتجنبها العلم . والسؤال بعد ذلك ، على اي نحو يجب ان تعالج الفلسفة

موضوعها ؟ ان ما حدث وما يحدث ، هو رؤية مغلوطـــة ، لان الفلسفة تتجه لدراســة «النظام» اكثر مما تتجــه لدراسة «الامكان» . اي انها بدل ان تدرس «القيمة» تتعدى حدودهــا لتدرس ما يدرسه العلم . ومما يزيد الموضوع اختلاطا، ان الانسان هو الحامل الوحيد للقيمة ، وهو الحامل الوحيد للغاية ، وبالتالي، فان حالته ، وفعله ، هي حالة كائن يتصرف بحسب قيمة مــا وغاية ما . لكن مثل هذا التعقيد لا يستدعي ذاك الخلط الفلسفي، اذا استطعنا ان نمفصل القضايا الاساسية وفق رؤية جذريــة لماهيات الوجود الانساني .

على اي نحو تعرضت الفلسفة للموضوع العلمي ؟ ان السؤال وجه لاستيعاب الذاتية مقابل الموضوعية ، وكأن الانسان قسمان، الاول موضوعي ويدرسه العلم ، والثاني ذاتي وتدرسه الفلسفة . ونستطيع ان نجمل المجهود الفلسفي حول الذاتية ، بكونه تبأورا حول الوعي ، او حول بعض الحالات النفسية (الانتباه ، القلق ، الالم ... الخ) والارادية . فبهذه الامور تكون الذاتية ولواحقها ، وعلى وجه الخصوص تكون الحرية . فعند سارتر مثلا ان الوجود بحد ذاته ، ومن تحليله ، يكشف كونه حرية .

لا يخفى ، بعد ما ذكر سابقا ، ان هذا الفصل بين الموضوعي والذاتي ، هو اثر من آثار القديم الذي يفصل الوجود عن نظامه . فاذا كانت الذاتية تعني ان الكائن وعي او حرية ، فما هي دلالة الموضوعي اذن ؟ لقد تم التمييز بين ماهيتين للانسان ، لكن هذا التمييز لا يعني فصلا لماهيتين منغلقتين تقوم كل واحدة بنفسها ، فالكائن الحي وحدة ، وبما هو وجود ، هو وعي ، وبما هو وعي هو علاقة اجتماعية . وبما هو وعي وعلاقة اجتماعية هو وجــود ونظام ايضا . من هنا فان الذاتية المبحوثة ، ليست ذاتية ، بل هي موضوعية ، وبما هي كذلك ، فهي بحث علمي ، تخضع لنظامها المعقد . ولذا فهي لا تكشف هنا عن امتياز الانسان ، ولا عــن

حريته . ان تحليل العمليات النفسية والعمليات العقلية ، لا يدل على شيء اسمه الحرية ، لاننا تجاه وجود له قوانينه الحتمية . ولا تأتلف الحرية مع هذه القوانين ، الا اذا بررناها ، وهي لا تبرر بما هي دلالة على وجود .

ان عيب ما نعرضه ، هو تجزئة الانسان ، فوعيه وتصرفه ، انما يكون بحسب غاية وقيمة محددة مسبقا . ونحن الان نناقش الوعي والحالات النفسية بصورة مجردة عن القيمة والغاية ، وهو ما لا نجده حقيقة او واقعا . بيد ان ما نريد التأكيد عليه ، هو ان نتناول الامور على النحو الذي نجده في مغالطات الوجودية ، حيث يبحث الانسان بمعزل عن القيمة والغاية ، لتؤسس الذاتية على هذا النحو الفريد ، ولتكون الحرية . بيد ان الانسان ، بمعزل عن القيمة ، وبحسب هذا التجريد ، لا يكون حرية ، بل يكون جزءا من نظام الوجود ، خاضعا له بكل ما في كلمة خضوع من حتمية . ولذا فالحرية غير مبررة . وهي كلمة لا اكثر . واذا كان هذا صحيحا ، فان هذا العزل ، يقود الى اعتبار الفلسفات الوجودية عامة ، محاولات لتعمق احوال الوجود الانساني ، بأسلوب قديم ، مظلم ، وقبيح ، يثير الغثيان حقا ، يثري البحث في هذه الكهوف ، عبر كومة من الاحاجي وسوء الفهم ، لكن وفي الوقت نفسه ، هي محاولات ينسخها العلم بما يقدمه من دراسات منظمة وواضحة .

وبكلمة واحدة ، ان العلم يدرس ما هو كائن ، والكائن الحي بما هو وجود منظم لا يكشف الا عن نظامه ، وما يكشف نظامه هو العلم ، وكل محاولة فلسفية تحاول رؤية ما هو اكثر ، هي محاولة وهمية .

بذلك لا يوجد وعي مستقل ، ولا حالات نفسية كالقلق او كالهم او سواهما بصورة مستقلة ، لان كل وعي وكل حالة نفسية ، انما هي حالة كائن حي ، ولا انفصال بين الكائن ووعيه وحالاته ، فهي نظامه .

ان المسافة بين الوعي والكينونة لا تقطع ، ما دمنا قد جعلنا الوعي (الفكر ، النفس) قائما بصورة منفصلة ، وكذات من طبيعة مغايرة . لكن المسافة تصبح وهمية ان فهمنا الوعي فعاليـــة للكينونة لا اكثر . فالذات هي الوجود الحي ، ونفسه هي وظيفته، والانتقال هنا من الوجود الى الوجود ، وليس من الوجود الـــى وجود مغاير ومفارق . وبذلك فان اضخم مشكلة فلسفية ، تبدو غير ذات بال ، ما دمنا ننتقل من وجود الى وجود اعلى بالدرجة، نتيجة للتطور ، لا الى وجود اعلى بالنوع .

ان ما نريد نفيه هو هذا الحديث عن امتياز الانسان ، بحده كحيوان عاقل ، او كحيوان اجتماعي ، او كوجود حر . لاننا في جميع هذه الحدود ، انما نرجع الانسان الى نظامه لا اكثر ، ولذا لا نرى امتيازا ، ولا حرية هنا ، وانما نرى وجودا اكثر تعقيدا لا اكثر ، ونرى نظاما وقوانين حتمية لا غير . والتحليل كيفمـــا اتجه لا يوصل الا الى النظام او المبادىء الناظمة لهذا الوجود .

ولذا علينا ان نتجه وجهة اخرى لنؤسس امتياز الانسان ، ولنبرر حريته . فليس في الوجود الا وجود منظم .

***

عدا ذلك ، هناك طريقة اخرى لاثبات الذاتية تجاه الموضوعية، بالاستناد الى امكانيات الوجود ، والتي دعمتها الافكار العلمية عن عدم التعيين ، ونظرية الاحتمالات ، وبالتالي الرجوع الى الصدف، وهي الطريقة التي تبحث في ثقوب النظام ، لتكتشف اللانظـــام وبالتالي لتكتشف الحرية ، وكأن الحرية نقيض النظام .

وهي طريقة فاشلة ايضا ، لا لاننا ننكر الصدف ، ولا لاننـــا ننكر ما يقدمه العلم ، بل بالعكس تماما . فما يقدمه العلم انما هو عن البنية الاصغر ، فالى اي حد يجوز ان نعمم علما لم يعممـــه

اصحابه ؟ ان هذا التعميم يكشف عن الخطأ الاساسي في التصور كله . ان هناك نظاما عاما ، وهو نظام صارم ، ولنضرب مثلا بسقوط الاجسام ، فهل هناك محل للصدفة فيه ؟ لا اعتقد ، فكل شيء يجب ان يتجه الى الارض ، لكن العوامل المتعددة ، تتدخل . لتجعل هذا السقوط هنا او هناك . فالشيء خضع للنظام اولا ، ثم خضع للامكانيات ثانيا ، وهذه الامكانيات ليست عشوائية ، اذ لها قوانينها الثانوية ايضا ، وهي قوانين الاحصاء . بذلك فان تعيين مكان السقوط يكون بحسب هذه القوانين ، لكن هذا السقوط نفسه يخضع للقانون الأعم ، فأين الحرية في هذا ؟ حتى عندما نناقش الامر بحسب الاحتمالات ، نجد ان الامر منفي ايضا ، لان الحرية تقتضي الوعي ، وبالتالي الهدفية ، فاذا ما قررنا هذا ، وهو ما قررناه سابقا بحديثنا عن حياد الوجود ، تبين أن امكانيات الوجود ، وخضوعها للاحتمالات ، لا تدل على اختيار ما ، ما دام الوعي والهدفية منتفيتين من الوجود (١٣) .

وهذا يقودنا الى نفي الحرية بما هي وعي للوجود ، لان هذا الوعي ، هو معرفة بنظام الوجود لا اكثر ، معرفة بحتمية هـذا النظام ، وسواء عرفنا ذلك ام لم نعرفه فخضوعنا واحد ، ما لم نستخدم ذلك وفق حرية مبررة .

وهكذا نجد كيفما عالجنا الوجود ، نصل دائما الى وجود منظم له قوانينه ، وكيفما كانت هذه القوانين ، وكيفما كان وعينا لها،

---

١٣ – ان بناء الذاتية او الحرية على امكانيات الوجود يجد مصدره في فلسفة أبيقور الذي خرج من جبرية ديموقريطس ، ليقول بارادة حرة ، تؤدي الى انحرافات في الذرات . راجع تاريخ الفلسفة الغربية : وسل ج١ ص ٣٩١ . ت : زكي نجيب محمود ط٢ ، ١٩٦٧ . لجنة التأليـــف والترجمة والنشر . القاهرة .

فان الدلالة الاولى ، هو اننا من الوجود ، ونظامنا نظامه . ولا مكان للحرية في هذا النظام ، لانه نظام موضوعي حتمي ، وتحليله لا يوصل الا الى كونه هذا النظام الحتمي .

هل معنى ذلك ان الحتمية هي السائدة ، والا حرية للانسان؟ ان ما قصدناه هو ان ننفي امكان هذه الحرية من تحليل النظام، ولذا علينا ان نبرهن على هذه الحرية بطريقة اخرى .

- ٨ -

اذن ، فالعلوم هي التي تدرس الوجود الانساني ، بما هو كائن حي ، وبما هو كائن واعٍ ، واجتماعي ؛ تدرس وظائف هـــذه الكينونة ، وكيفية عملها ؛ كما تدرس الوجود الاجتماعي بعلاقته ببقية الافراد وبالبيئة . ولا مكان للفلسفة هنا ما دام الامر دراسة لكل ما هو معطى كوجود .

لكن العناد كبير هنا ، ولا يزال الفلاسفة ينظرون الى العلم ونظرياته، نظرتهم الى طفل ساذج ، ولذا فعلى الفلسفة ان تستمر بالبحث بنظرية المعرفة وبقوانين الفكر ، وبمناهـــج البحث . والاقرار بهذا ، سيوصل الى معاودة البحث بالقوانين العامـــة للوجود ، حتى تكتمل الحلقة . بيد ان الامر خلاف ذلك ، اذ لا انفصال بين الموضوع ومنهجه ، ولا بين المعرفة وطريقة الوصول اليها ، ولا بين المعرفة وقوانينها ، ولا بين اللغة وتركيباتها الدالة على الموجودات .

ان مناهج العلوم تقررها طبيعة الموضوع الذي تبحثه ، فلا انفصال بين العلم ومنهجه ، بمعنى انه لا يمكننا ان نفرض على علم ما منهجا مسبقا ، مطالبين العلماء باستخدامه بصورة مطلقة . فالمنهج مسلك العالم وهو يدرس موضوعه ، وبحسب طبيعة هذا الموضوع ، وطريقة سير البحث ، يتحدد المنهج ، ولذا فالحديث

عنه يرد بعد دراسة الموضوع لا قبله ، وفي جميع الاحوال ، ان عرض نتائج البحث يقتضي عرضا مرافقا للمنهج المستخدم فيه، ولا يقتضي عرضا مجردا ومطلقا . وبذلك يلتصق كل منهج بعلمه.

كذلك ، لا تنفصل المعرفة عن موضوعها ، فكل نظرية او قانون ، انما يصور ما هو موجود فعلا . والقديم عكس الامر ، بذلك غدت مناهج البحث علما قائما بذاته ، كما غدت القوانين التي تصور الوجود ، قوانين للمعرفة الصورية ، وبشكل مطلق ، وهذا يأتلف مع منهج القديم ، وتصوره العام للوجود اصلا ، حيث نهبط من الكلي (المطلق) الى الموجودات . بيد ان المعرفة هي معرفة بشيء ما في الوجود ، ولا نقر ان المعرفة بطبيعتها ذات قوانين خاصة ، مثل مبدأ الهوية او عدم التناقض او الثالث المرفوع او السببية . وانما هذه قوانين الشيء في الوجود ، ولذا فان من يقرها او يحدها او يبين حدودها وصدقها هو العلم نفسه لا الفلسفة . وهكذا نجد نظرية علمية عن التطور تبين تقلص مبدأ الهوية عبر التغير ، كما ان نظرية علمية عن الاجزاء الصغيرة تكشف صعوبات هذا المبدأ عبر الاشعاعات .. الخ . فهل نرفض العلم ، باسم القوانين الصورية ؟ اننا اذا رددنا هذه القوانين الى حقيقتها ، وهي انها ، قوانين للوجود ، يتبين ان تحليل الوجود، هو الذي يحدد لنا القوانين ، لا العكس ، وبذلك فان تقبل النظريات العلمية او رفضها ، لا يكون بحسب قوانين مسبقة ، بل بحسب البرهان العلمي ، والتقدم العلمي . كما ان ما يقرز صدق القوانين الصورية ليس كونها قوانين للفكر كلية ومطلقة ، بل كونها تصور الوجود على نحو صحيح . فليس هناك قوانين خاصة لتركيب الافكار الى جانب بعضها بحد ذاتها . لان الالفاظ، والافكار والاحكام لا تقوم بحد ذاتها الا كوهم غير مجدٍ ، وانما تقوم اذا اشارت الى وجود محدد والى علاقات في الوجود ، وبذلك فان قوانين الافكار تشير الى قوانين الوجود .

وعلى ذلك يتبين خطل الرأي الذي يعيد المنطق الى اللغة كنحو لها ، لان كلا الامرين غير مستقل بطبيعته ، بل يشيران الى الوجود ، فاللغة اصطلاح ، والمنطق والمقولات صور للوجود . والاحالة الوحيدة ، هي الاحالة الى الوجود .

وبذلك نقترب من اعتبار قوانين الفكر والمنطق علم العلوم ، بيد ان هذا يصلح عن طريق التجميع والاختيار لاعطاء فكرة تبسيطية عن مسار العلم ومناهجه ، أما ان يكون هذا الامر عاما ومطلقا للعلماء ، فهو موضع سؤال ونظر ، يقرره العلماء بأنفسهم من خلال البحث العلمي نفسه ، لا من خلال نظريات فلسفية مسبقة . وبمعنى آخر يجب ألا نتقبل ، ولا ان نرفض اية قوانين فلسفية بصورة فلسفية ، فالذي يتقبل او يرفض هو العلم وحده، وهو يقرأ الوجود ، مكتشفا قوانينه ، قوانين الوجود . وبذلك نرفض ما يسمى قوانين الفكر لانه لا توجد الا قوانين واحدة هي قوانين الوجود ، وما يسمى قوانين الفكر ليس الا لوحة تشير الى ما هو نظام الوجود . وكل علم بحسب مجاله يحدد قوانينه .

ان ما نهدف اليه هو فهم الوجود بنظامه ، وهذا لا يكون صحيحا ما لم نعد الى الوجود كل ما يخصه من قوانين وعلاقات . وبالتالي فان ما نهدف اليه هو فهم الكائن الحي بنظامه ، وذلك بتوحيد كينونته بالوعي كنظام لها . وبذلك فالوعي ليس قائما بذاته ، انه وعي كائن حي ، وبذلك فان نظام هذا الوعي هو نظام الكائن الحي ، كما ان النظام العقلي او الفكري هو نظام الوجود المقروء في الوعي . وبذلك فان النظام العقلي (قوانين الفكر) تتبدل بحسب نمو قراءتنا للوجود ، لانها تشير الى قوانين الوجود ولا تشير الى ذاتها كأمور قائمة في ذاتها بصورة مستقلة او بصورة متعالية . وبذلك فان هدفنا ليس انكار قوانين الفكر الصوري ، وانما هدفنا انكار استقلالها ، وهدفنا ارجاعها الى مواقعها بما هي قوانين للوجود ، وفهمها على هذا الاساس .

ولكن ما الذي يمنع ان نقول ان هذه القوانين الصورية لما هو موجود في كل علم ، قد عممت لتصبح قوانين صورية عامة للوجود وللمعرفة . او ان نقول ان التقدم عبر تاريخ البشرية قد اوصل الى صدق تعميم هذه القوانين ؟

ان قوانين الفكر وقد استخلصت من التصور العام للوجود ، تحمل طابع هذا التصور ، وعدا عن كونها قوانين للوجود لا قوانين للفكر ، نجد انها تقدم لنا بشكل كيفي ، لا تحدد امرا ذا اهمية الا بصورة شكلية ، ويمكن للقوانين الكمية ان تتضمن نظام الوجود، مستغنية عن هذه الصورية الكيفية ، والتي توضع كمقدمة لاية قوانين . وبذلك نستعيد وحدة القانون شكلا ومضمونا ، مثلما استعدنا وحدة الوجود بنظامه ، ذلك ان هذا الفصل في القانون ناتج عن ذاك الفصل بين الوجود ونظامه ، او الفصل بين الصورة والمادة ؛ ولعل العكس أصح ، لان الاساس ، هو الكلي ، او الفكر. وبذلك نكون امام مجموعة واحدة من القوانين العلمية الكمية عن الوجود ، لا امام مجموعتين ، وهو ما يقدمه العلم لنا في الواقع. بيد أن بعض العلماء نتيجة لتأثراتهم الفلسفية يحسبون انهم بعملهم يضعون مقدمات صورية اولا بحسب المنطق وبحسب منهج مسبق ، ثم يعملون بحسب دلالة الموضوع ثانيا خلال البحث . وفي الواقع لا توجد هذه الازدواجية الا بسببب تأثير التربية المقتفية آثار ارسطو ، والموجود فعلا هو منهج واحد هو المنهج المستخدم في دراسة الموضوع ، والموجود فعلا قانون واحد وهو القانون الكمي المستخلص. فالموجود لا ينقسم الى شكل ومضمون، والقانون لا ينقسم الى قانون صوري وقانون كمي .

ان بداهة ما اعتدنا عليه ، هي التي تجعلنا نظن اننا نعمل بشكل مزدوج ، بيد ان اي امر اعتدنا عليه ، ولا نلاحظه في الوجود ، يصبح منتقدا ، لان الاساس هو ملاحظة ما هو موجود، ولذلك فان القانون الذي نصل اليه يتضمن الملاحظ سواء أكان موافقة او نفيا لما اعتدنا عليه .

اذن ان ما يمنع ذاك القول هو هذه الازدواجية ، فما نلاحظه نسجله في قانون واحد والقدماء قد سجلوا قانونين ، لانهم لاحظوا وجودين .

هذا من جانب ، ومن جانب متمم، ان معرفتنا بالوجود ليست كاملة ، بل هي نامية ، وهي على الطريق دائما ، واذا كنا نعمم ، فنحن نعمم معرفة غير كاملة ، معرفة صادقة الان ، ويمكن ان نتجاوزها غدا . كما ان الوجود بحد ذاته متبدل . من هنا فان التعميم ، والحديث عن قوانين كاملة او مطلقة هو هدف ابدي ، وليس هدفا آنيا . ولذا يصبح كل تعميم عقبة امام التقدم اللاحق ، بما يكتسبه التعميم عادة من صفة مطلقة .

وقد رأينا ان القوانين الصورية ناقصة عندما ادخل المنهج الجدلي الهيجلي . وعلى الرغم من الاعتراض الكبير على ذاك الاستخدام للجدل كمنهج فرض على الوجود ، وطلب من الوجود ان يسير بحسبه . الا ان تتالي البحث العلمي أدى الى تعويض هذا الخطأ ، بملاحظة الوجود نفسه ، وبكشف جدلياته ، لتكمل القوانين الصورية عبر التطور .

وكلا الامرين يوضحان خطل فرض آراء مسبقة على العلم ، مثلما يوضحان خطل فرض مناهج مسبقة عليه ، بحيث تغدو النتيجة عدم تحليل الوجود ، بل كشف ما يعضد الآراء المسبقة ، وبالتالي اعاقة تقدم العلم ، بله الوصول الى افكار مشوهة وخاطئة .

من هنا ، فان كل قانون مسبق مهما كانت درجة التعميم ، يبقى مع ذلك فرضا بصورة دائمة خلال البحث العلمي ، ولا يصح أعتباره قانونا أوليا . مثلما ان كل منهج سابق هو طريق غير ملزم ، الا بقدر ما يساعد على تقدم البحث ، ومن دون ان يمنع هذا اتباع او اكتشاف مناهج اخرى .

ثم ان التعميم بحد ذاته ليس عملية فكرية ، يمكن ان نصل

اليها بالجمع ثم بالتجريد ، ذلك ان مثل هذا يصلح بحسب جدل افلاطون وبحسب تصوره عن الوجود . وانما التعميم بحد ذاته عملية علمية ، تكون بملاحظة حالات الوجود وقوانين هذه الحالات، وبذلك فالتعميم هو قانون كمي ايضا ، يتضمن القوانين الكمية المندرجة تحته ، لا قانون كيفي يصنعه الفيلسوف في غرفتـــه المغلقة .

اذن لا يمكن التحدث عن قوانين للفكر بالمعنى الذي ورد قديما، لانه لا توجد الا قوانين وجود فحسب ، كما لا يمكن التحدث عن قوانين صورية وقوانين غير صورية ، لانه لا توجـد الا قوانين واحدة ، هي قوانين الوجود القارئة للوجود بما هو نظام . وهكذا فان الحديث عن حياد الوجود ، والنظر اليه بما هو نظام ، من دون عملية فصل ، بل ومن دون عملية إلصاق الوجود بالنظام ، هذا الحديث يسقط تلقائيا كل التمايزات التي أقيمت نتيجـــة لفصل الوجود عن نظامه .

وبالنسبة للوجود الانساني ، بما هو نظام آخر ، نرى الامر نفسه ، لان الحديث عن هذا الوجود بما هو نظام يسقط دفعة واحدة كل احاديث عن الانظمة (العقول) المفارقة ، او المتعالية . لنستعيد الوجود الانساني بما هو نظام (بما هو حياةووعي)، الوعي فيه لا فوقه .

وبما هو وجود ذو نظام خاص ، يفرز دراسة علمية خاصة ، تبحث فيه بما هو كينونة حية وواعية . وبما هو كذلك ، ينتفي الحديث عن المعاني او الافكار الفطرية او الافكار ذات الوجـــود المستقل . لان كل فكرة انما ترتد الى الوعي ، وكل وعي هو وعي لشيء في الوجود . وبما ان كل فكرة ترتد الى الوجود ، فـــلا وجود لافكار لا نبرهن عليها ، لان كل الافكار معيارها اصلها واصلها في الوجود . حتى عندما نتحدث عن الاسماء الكلية ، او عندما نتحدث عن القوانين الكمية ، التي لا يوجد ما يقابلها فـــي الوجود ، فان وعينا لمثل هذه الامور لا يرتد الى وجود طبائـــع

خاصة لها في الدماغ ، بل يرتد الى طبيعة معرفتنا وقد بلغت قمتها بالتجريد ، حيث نشير الى الوجود دائما بشكل اختزالي وبشكل رمزي ، وهذا يقود الى تحليل عملية التفكير ولا يقود الى الاقرار بطبائع خاصة او بطبائع مستقلة لافكارنا ، حتى ونحن نتحدث عن التخيل في اعلى درجاته الابداعية ، نجد ان اصل الافكار المتخيلة يضرب بجذوره في الارض . فكل الافكار اصلها في الوجود ، إما قراءة له او اشارة نحوه او مشتقة منه .

***

وفي الواقع لو نظرنا الى ما يسمى قوانين الفكر في ذاتها ، لوجدناها لا تقوم في ذاتها ، بل هي متعلقة بالوجود ، ان لم نقل انها بحث في الوجود ، فلماذا سميت بقوانين الفكر ؟

يمكن ان نجد الجواب في البحث اليوناني الكيفي عن الوجود والذي اعتبر قانون الوجود بمثابة صورة لمادة الوجود . وهكذا يبقى افلاطون هو المنطلق دائما ، وقوانين الفكر لديه ليست الا مثله نفسها ، والتي استعادها ارسطو ليردها الى الموجودات وهنا بالذات يمكن ان نحكم على دقة فعل ارسطو ، وحقيقة خروجه على استاذه ، والذي نجده مكررا في تاريخ الفلسفة ، أحقا استطاع ارسطو ان يتخلص من مثالية افلاطون ؟ لنبحث عن الجواب ، في قوانين الفكر الصورية ، التي وضعها ، فما هذه القوانين ان لم تكن هي الصور او المثل الافلاطونية نفسها ؟! ان تاريخ الفلسفة التالي على افلاطون ، كان يعلن ثورته على لامعقولية المثل ، بيد ان هذا التاريخ انما كان يتحرك تحت لواء افلاطون ، حتى جاء هيجل وأعاد له الاعتبار ، وجدد الافلاطونية التجديد الحديث والمطلق !.

ومع هيجل ، وبحسب جدله ، توحد المنهج مع موضوعه . لقد رفض دراسة صور الفكر بمعزل عن مادته ، فلا توجد صورة

مستقلة ، وانما هناك فكر واحد ، ونموه ، هو نفسه المنهج ، والمنهج هو نفسه المنطق ، وهو الله في ماهيته الازلية قبل خلق الوجود «١٤» . فاذا اخذنا بعين الاعتبار القلب الماركسي ، بمدلوله العميق ، وجدناه يشبه تصحيح ارسطو لافلاطون ، ولكن اذا كان ذاك التصحيح غير مكتمل ، فان التصحيح الجديد يوصل الى ان المنطق وقوانين الفكر ليست الا قوانين الوجود ، اي قوانين العلم. وبذلك فنحن لا نوافق الاستاذ امام عبد الفتاح امام عندما يقول «.. ومعنى ذلك ان الماركسيين قد فهموا المنهج الجدلي كما فهمه هيجل على انه المنطق نفسه» «١٥» والنصوص التي استشهد بها لا تدل بأي حال على هذه النتيجة ، وانما تدل على ان تحليل الوجود اتى مصداقا لما نص عليه هيجل كقوانين للفكر ، ولذا كان عنوان كتاب انجلز : «جدليات الطبيعة» ، لا جدليات الفكر . ان هناك فرقا كبيرا بين ان نبدأ بالوجود ، او ان نبدأ بالفكر، وهو ما لم يلاحظه الاستاذ امام ، لذا حسب ان القلب الماركسي هو قلب فلسفي وليس قلبا في المنهج ، ولذا فالمنهج هو نفسه في الماركسية وفي الهيجلية «١٦» . ان الفرق الشاسع يتضح عندما نقول ان المقولات ليست مقولات دماغ هيجل ، بل مقولات الفكرة المطلقة ، وبذلك فمعقوليتها مطلقة تحتوي على النظام والخير والجمال ، فاذا قلنا كما قال الاستاذ امام بأن المقولات هي الهيكل العظمي للكون ، وحركتها حركة الاشياء في صورة عقلية خالصة «١٧» ، نكون قد قلنا وجودا قيميا . ثم ان بدأنا بالمقولات

---

١٤ ـ المنهج الجدلي عند هيجل : امام عبد الفتاح امام ص ٢٦ ـ ٣٠ دار المعارف في مصر ١٩٦٩ .

١٥ ـ المرجع السابق ص ٣٢ .

١٦ ـ المرجع السابق ص ١٥٩ .

١٧ ـ المرجع السابق ص ٣٢٧ ـ ٣٣٥ .

انما نفرض على الوجود ما نخاله قانونه الذي استخلصناه في زمن محدد ، وهو ما يمكن ان يصبح قانونا خاطئا او ناقصا في زمن لاحق ، ولا عبرة فيما ينقله الماركسيون عن المنهج ، لان العبرة في الاكتشاف العلمي نفسه . ثم ان البدء بالمقولات يؤسس الفلسفة بصورة مطلقة فوق العلم وكبديل عن العلم ، على حين ان البدء بالوجود يؤسس العلم ، وهو مطمح الماركسية الاساسي ، وهو ما حاول ماركس تحقيقه في «رأس المال» ، وعند ذلك فالموضوع يفترض منهجه الخاص ويوصل الى قانونه الذاتي . والغريب ان الاستاذ امام يكرر مرات ان المنهج لا ينفصل عن المذهب عند هيجل ، ومع ذلك يقرر بأن الماركسية لا تعارض الا المثالية من دون المنهج ، آخذا بعين الاعتبار تطبيقات المنهج الجدلي على العلوم كما اصطنعها انجلز ، ومن دون ان يلاحظ ان القلب لا يعني هذا التطبيق ، بل يعني ما حدده ماركس ، وهو نقل ما هو موجود الى الدماغ ، وهو ما يجب ان نتركه للعلماء وهم يبحثون في موضوعهم ، ولا عبرة بكون العلم لم يخطيء مقولات هيجل لانه اكتشف قوانين اخرى لم تمر بهذه المقولات ، ولا يمكن الا للعلماء وحدهم ، ان يتحدثوا عن صدق المقولات كتعبير عن قوانين الوجود ، وليست القضية اننا نعلق الامر على مستقبل ما ، بل هي ان نواجه فكرا مطلقا ، صادقا بصورة مطلقة ، يعمم علم مرحلة محددة من تاريخ الانسانية ، أليس هو فكر يمسك المستقبل تحت جناحيه ايضا ؟ وهنا يتضح فرق جديد ، هو الفرق بين نظرية علمية نسبية ومتواضعة وفلسفة مطلقة تقرر الازل والابد معا . ان ماركس قلب المذهب حقا ، لكنه قلب المنهج ايضا . ان هناك جملة ناقصة في نص ماركس المشهور ، وليس من الصعب اكتشافها ، ولا من الصعب الاتفاق عليها : ان هيجل يتحدث عن الفكرة المطلقة ، ومنهجه يدور حول جدل هذه الفكرة ، بما هي صانعة للواقع ، وماركس يتحدث عن الفكر كانعكاس للواقع ، اي كقراءة لقوانين

الوجود. والجملة الناقصة تقع بين الفكرة المطلقة والفكرة ، فهل الفكرة التي نصل اليها هي الفكرة المطلقة ؟ ان الاستاذ امام يقول انه لا يوجد فرق بين ان نبدأ من الوجود او من الفكرة ، لان المنهج واحد ، ولكن هل النتائج واحدة ؟ يتضح هذا عندما نفهم عمل لينين ، ضمن اطار تطبيق الجدل : ان بقايا الاممية الثانية كانوا يطبقون منهج هيجل على الوجود ، ولسان حالهم ، ما سيقوله الاستاذ امام ، فالجدل بما هو جدل الفكرة المطلقة صادق ، ولذا لا حاجة لدراسة الواقع ولتحليله ، بل يكفي ان نلاحظه لنرى اية مرحلة وصل ، وروسيا بعيدة عن المرحلة الراسمالية ، اذاً فالثورة غير جائزة ، وسفّه لينين المنطق المتعالي قولا وعملا (١٨). وهذا هو الفرق الجوهري في عملية القلب : اي ان ندرس جدليات الواقع ، لا ان نقرر جدليات فكرية مطلقة وحتمية ، وعندها لا تتبدل النتائج ، بل ويتبدل المنهج بادخال عناصر على الموضوع كان يتجاهلها (١٩) . واخيرا احقا ان المنهج واحد ؟ ان هيجل يقول «ان الجدل بصفة عامة هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في العالم . بل انه ايضا روح كل معرفة علمية حقة» (٢٠) فهو يقر ان الوجود جدلي اولا ، لكنه يرى ان الفهم المستوعب لهذا الوجود سكوني ، ولذا فهو مبدأ الفلسفات القطعية السابقة والتي يتحكم بها مبدأ الذاتية وعدم التناقض ، ولذا يكمل الفهم بالعقل السلبي وبالعقل الايجابي . فهل هذا رأي ماركس ؟

---

١٨ – ما العمل ، افلاس الاممية الثانية ، الثورة الروسية والمرتد كاوتسكي : لينين .

١٩ – راجع : أسس اللينينية في كتابنا «الماركسية اللينينية» .

٢٠ – هيجل : الموسوعة ، والمنطق الكبير . عن المرجع السابق (المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٣٢) .

ان حديثه الموجز ، في القلب ، ليبين لنا انه يقف عند العقل بما هو فهم ، وأن هذا الفهم هو الذي يستوعب جدل الوجود ، وهو الجدلي ايضا ، فما الحاجة لافتراض العقلين الآخرين بعد ذلك ؟ بل اننا عندما نناقش وضع هذين العقلين نجد انهما يتعارضان مع المدية نفسها . وهذا يسمح لنا بأن نقول ان ماركس بعملية القلب ، لم يقلب المنهج الهيجلي فحسب ، بل وصححه ، اذ كيف يمكن ان نجمع بين جدلية الوجود وسكونية الفهم القطعية ؟ أليس من المفترض ان الجدلية لا تستوعب الا بالعقل الايجابي ، بما هو وعي لهوية الاضداد ؟ تلك لحظة مشكلة في منهج هيجل ، تعداها ماركس بجعل الفهم يقوم بأعباء العقل نفسه . فهل نقول بعد ذلك ان المنهج واحد ؟ نقتصر على هذا ، لان هذا الرد ، يأتي عرضيا ليكشف ان منطلق العلم ومنهجه ونتائجه مختلفة عن منطلق الفلسفة ومنهجها ونتائجها ، استنادا الى عملية القلب الماركسية، والتي تؤسس العلم كبحث في الوجود ، وتقلب المقولات الهيجلية لتجعلها قوانين للوجود . واذا كانت الفكرة لا تزال غامضة حتى في أجواء الماركسيين ، فلأن النقد يظل مرتبطا بما ينقده . وعلى ذلك فان المقولات لا تصبح قوانين الوجود ، بل ان ما يكتشفه العلماء من قوانين سيحل محل قوانين الفكر ومقولاته . خلاصة الامر : ليست العبرة في الاخطاء التي حدثت ، وانما هي بمناقشة المضمون الحقيقي لقضية القلب الماركسي ، وقد شغل الاستاذ أمام نفسه باقامة مقارنات بين مقولات هيجل وانجلز ، مع انه لاحظ ان انجلز لا يفعل سوى البحث عما يؤيد الجدل في الوجود، مطبقا المقولة على الوجود ، وإذن فان ما يريد الاستاذ امام البرهنة عليه تحصيل حاصل ، ومعطى في المقدمة فلماذا البرهان ؟ وليس هذا التطبيق هو هدف ماركس من القلب ، وانما هدفه اكتشاف قانون الوجود الجدلي لينوب عن الفكرة المطلقة ، وهو ما اعتبره هيجل عملا ناقصا ، بل ومستوعبا في منهجه كلحظة تتممها لحظتان تاليتان . وهما ما يحذفه ماركس من الجدل في عملية

وبما يبرز استحوازها الكلي على موضوعها بما هو هذا النظام ، وبما ينفي امكان الفلسفة هنا كدراسة لامتياز الانسان بما هو نظام ، لان دراسة هذا النظام لا تظهر حرية الانسان ، بل تظهر نظامه . ولدى دراسة هذا النظام ، تبين انه بما هو حي ووعٍ ، لا يقتضي ذاك الحديث عن الافكار الفطرية ، او عن قوانين الفكر ، لان كل الافكار والقوانين هي وعي لما هو موجود . وهكذا نسلم لعلم النفس ، ثم لعلم الاجتماع ، كل ما يتعلق بالوجود الانساني.

وقد مر ان الانتقال من الوجود الى الوعي أو بالعكس لا يشكل معضلة الا عندما نعتبر الوعي قائما بذاته «كنفس» مستقلة ، اما اذا اعتبرنا النفس وظيفة للدماغ ، فاننا لا نجد إشكالا ، لاننا ننتقل من الوجود الى وجود خاص هو الدماغ لا النفس . وهذا الوجود الخاص لا يخرج عن نظام الوجود ، بل هو خاضع لهذا النظام اولا، ثم انه ذو طبيعة خاصة ، مما يفترض نظاما ثانيا له ، وهو ما سبب نشوء العلم الخاص ، والذي يبحث في نظام الجهاز البيولوجي ، ثم الذي يبحث في نظام الجهاز العصبي ... الخ .

مع ذلك قد تبدو نظرية المعرفة خارجة عن هذا التخطيط ، لانها تبحث في نتاج الوظيفة العصبية ، ناظرة الى حدود المعرفة وقيمتها ومعيارها وأصلها . بيد ان تحليل الامر يرد هذه النظرية الى العلم على حد سواء . اذا اخذنا بعين الاعتبار منطلقنا ، واذا تذكرنا ان المنطلق القديم وتصوراته هو ما ولد هذا البحث المنفصل . اننا عندما نتحدث عن النفس كذات تدخل الجسم ، وعندما نقيم عالما علويا شفّافا ، يرد السؤال عن امكانية معرفة هذه الذوات الخفية والوهمية . وعندما نجعل العالم العلوي هو الاساس يمكن ان نطرح اسئلة عن قيمة معرفتنا للوجود وأصلها، كما يمكن ان نطرح اسئلة عن الهوية بين الوجود والافكار ، وبين اللغة والافكار . كما يمكن ان نتحدث عن انواع مختلفة من المعرفة كالحدس الرباني ، والوحي ، والنور الذي يضيء القلب او الكبد او باب المعدة . كما يمكن ان ننظر باحتقار الى العالم والى معرفتنا

التافهة عنه كما يقولون . اننا عندما نحاول تحليل المعرفة تحليلا فلسفيا لا بالنظر فيما هو كائن ، بل بالنظر والتأمل في مبادىء نضعها بصورة مسبقة لنستخرج منها ما يناسبها عن طبيعة العقل ، يمكن ان نتحدث عن نظرية تتمم فلسفتنا ، كما فعل كانط وسواه . لكن ان استبعدنا ما هو مسبق ، ودرسنا الوجود الانساني بما هو كائن دراسة علمية ، نجد ان نظرية المعرفة جزء من هذه الدراسة . وبذلك تكون الفلسفة قد مهدت الطريق للعلم . وما على العلم الا ان يتابع البحث بشكل منظم ، بتحليله للوجود الانساني ، بعد ان اكتفت الفلسفة بتحليل نفسها للوصول الى هذا الوجود .

لننظر في موضوع هذه النظرية ، وهو البحث في العلاقة بين الافكار وما يقابلها في الوجود ؛ على اساس ان علم النفس يختص بدراسة الوظيفة اي العمليات العقلية التي نحصل بواسطتها على تلك الافكار . لكن ان تتبعنا تحليل هذا الموضوع نجد انه ليس الا تحليلا لهذه الوظيفة ، على ان نلاحظ ، ان هذا التحليل في صلب النظرية ، لا يعود الى طبيعة الموضوع ، بل يعود الى طبيعة الفلسفات التي تطرح الاسئلة بما يتناسب مع مضمونها .

والسؤال الاول هو عن مصدر المعرفة ، أهو الحواس ام العقل ام كلاهما ام الحدس ام النور ؟ بيد ان مثل هذا السؤال ، يرتد الى تحليل نظام الوجود الانساني ، وبذلك فهو سؤال من اسئلة العلم . والسؤال الثاني عن كيفية نشوء المعرفة ، وهو كذلك سؤال عن طبيعة انطباع او انعكاس العالم على الجهاز العصبي . والسؤال الآخر عن حدود هذه المعرفة وامكانها اصلا ، وهو كذلك راجع الى تحليل طبيعة الجهاز العصبي ، وتحليل طبيعة الوجود وتحليل طبيعة المناهج المستخدمة . وقس على ذلك بقية الاسئلة. ان تحليل الوجود الانساني بما هو وعي تحليل علمي ، يجيب على هذه الاسئلة ، وبذلك نطمح الى علم للجهاز العصبي يستوعب

نظرية المعرفة ، لا بما تلقيه من اسئلة اقتضتها طبيعة الفلسفات المتنوعة ، بل بما تلقيه من اسئلة تقتضيها طبيعة موضوعها ، اي طبيعة الجهاز العصبي وطبيعة الوجود الذي نعيه . العلم وحده هو الذي يبين لنا العمليات التي ندرك بها الواقع ، وكيفية هذا الادراك ، ووسائله العضوية ، وحدوده ، وصدقه ، ومعياره ، وعلاقته بالمدرَك وتطابقه او عدم تطابقه ومدى هذا التطابق، وطرق تصحيح الاخطاء ، وطرق تحسين المعرفة ، وطرق التأكد من اية معرفة خاصة او عامة ، ومن اية معرفة نسبية او كلية .

***

ان هذه الاحالة المستمرة الى العلم ، لدراسة كل ما هو وجود منظم ، تلتقي مع المادية . وفي الواقع ان العلم هو وريث ايجابيات المادية ، والعلم لا يمكنه الا ان يكون ماديا (بالمعنى المألوف فلسفيا) وهو يبحث في الوجود . وهذا ما يخيف اصحاب الاوهام ، واصحاب الاوثان الوهمية ، لذا يقفون ضد العلم ، ويحاولون بشتى الطرق ادخال الفلسفة الى البحث العلمي ، مع انهم بأوثانهم هم اكثر مادية من العلم نفسه ومن المادية نفسها ، ومع انهم بحديثهم عن الجبرية العلوية ، انما يقررون جبرية مادية بالاساس، وبذلك هم اكثر مادية من المادية نفسها . ولذا تبدو المحاولات الفلسفية لمعالجة ما هو علمي عمليات اعاقة بالدرجة الاولى ، وان كانت تغني البحث احيانا .

واذا كان كل علم هو مادي ، فلا يمكن ان تكون هناك فلسفة مادية ، الا عندما تخرج عن موضوعها لتبحث في الوجود ، الذي هو موضوع علمي ، وعند ذلك لا تكون فلسفة مادية ، بل فلسفة روحية ، مهما قيل عن ماديتها ، لانها (وهذه شيمة كل الفلسفات المادية السابقة) تضيف الى الوجود ما ليس فيه ، عندما تحيل كل أمر الى نظام الوجود ، بما في ذلك القيم والغايات التي لا

يحتويها هذا النظام ، فتسلمنا الى جبرية مادية ، وفي الحقيقة جبرية روحية .

من هنا كانت مذاهب وحدة الوجود ذات مظهرين بموجبهما يمكن ان نعتبر وحدة الوجود نظرية مادية او نظرية روحية بشكل منفصل وتام . وكذا الامر بالنسبة لكل فلسفة روحية او مادية تبحث في الوجود بشكل خالص ، لان الجبرية المقدمة هي جبرية مادية من جانب وروحية من جانب آخر .

بذلك ، فانه ان كان العلم ببحثه في الوجود ماديا ، فالفلسفة انما تأتي فيما يتلو ذلك ، ولا يمكن لها الا ان تكون بحثا في القيمة. وكل عودة لرؤية القيمة في الوجود هي عودة لا تؤسس مذاهب شتى ، بل تؤسس خطيئة فكرية ، بتجاهلها للمنطلق الحضاري الحديث عن حيادية الوجود ، وباضافتها للوجود ما ليس فيه ، وعندها سيان اسميناها روحية ام مادية ، لانها بالاساس مغالطة. فالبحث في كل ما هو موجود ، لا يكون الا بحثا علميا وماديا ، والبحث في القيمة لا يكون الا بحثا فلسفيا ، الا بحثا في المثل الاعلى .

وعندما يقرر لينين المادة بصورة مستقلة عن الوعي ، نفهم ذلك ، كفكرة نقدية اساسية تواجه المثاليات التي تريد اقامة الوعي بصورة متعالية ومستقلة عن الوجود ، وتواجه الروحانيات الوهمية التي تريد اقامة قوى روحية سابقة على وجود المادة ومستقلة عنها مثل الفكرة المطلقة او الروح العامة او ارادة الحياة، الى آخر هذه الكلمات الوهمية .

بيد ان مثل هذا التقرير النقدي لا ينشىء مذهبا فلسفيا ماديا ، ولا ينشىء نظرية في المعرفة . وانما هو احالة الى العلم فيما يتلو عملية النقد ، وقد نص لينين على ان مصير المادية هو العلم . وهو مصير كل هذا البحث النقدي عن الوجود ، والذي نقدمه ، اذ نطمح الى يوم ، لا يتحدث المرء فيه عن الوجود الا ذاك

الحديث العلمي .

بيد ان الماركسية الدوغمائية نتيجة لخوفها من التشوهات المثالية للعلم ، تقهقرت لتقيد العلم بالفلسفة ، ولتنشىء نظرية فلسفية في المعرفة . والعلم لا يتقيد الا بالعلم، والفلسفة لا تدخل لتعيين النظرية وحدودها ، بل تدخل لتعين اتجاه العلم بعد الانتهاء من النظرية العلمية ، لتحدد استخدامها والغاية منها بحسب القيم الموضوعة .

اننا عندما نقرر وجود المادة بصورة مستقلة عن الوعي كأمر نقدي يبدو بديهيا ، بيد ان هذا لا يؤسس نظرية في المعرفة ، لان كل معرفة هي معرفة بشيء ، فالعلاقة المقررة علميا ، هي علاقة جدلية . والوعي ليس شيئا متعاليا ولا مستقلا ، لانه وعي جهاز عضوي ، مادي ، بشيء مادي . وبذلك فالعلم في نظريته عن المعرفة لا يمكنه الا ان يكون ماديا ، لذا لا معنى للحديث الفلسفي عن المادة الا في دلالته النقدية وهو ما يؤكد العلم مضمونه ، وما يغني عن ذاك الحديث . فالعلم وحده يقرر المادية لا الفلسفة ، وهو الذي يحدد الكلمات التي يستخدمها مثلما يحدد مناهجه التي يتبعها . ولا يعني النقص الحادث في هذه المرحلة العلمية الحاضرة ، ان العلم سيبقى ناقصا الى الابد ، ليقتضي ذلك فلسفة تبحث في المعرفة وفي الكلمات وفي المناهج .

وفي الواقع ، اذا تعقبنا حديث المادية الدوغمائية عن نظرية المعرفة الفلسفية لا نجد بعد ذاك التقرير الفلسفي عن المادة المستقلة عن الوعي الا حديثا عن النظريات العلمية ولا نجد متابعة فلسفية ، وفي هذا دلالة هامة ، تؤكد ما ذهبنا اليه ، وهو ان كل ما هو وجود هو بحث علمي لا بحث فلسفي.

وهنا لا بد لنا ان نذكر ان العمل النقدي يقع بصعوبات وهو يقرر أموره نتيجة لتقيده بكلمات الخصم ، وبالتالي تقيده بالتصور الذي اقتضى تلك الكلمات ، ولو كان التقيد سلبيا . فالمادية الفلسفية تعارض المثالية الذاتية بارجاعها الوجود الى الوعي ،

وترد بأن الوجود مستقل كوجود عن الوعي . فعلى مستوى نظرية في الوجود ، يبدو الرد حاسما ، بجعله الوجود موضوعيا ، لم يصنعه الانسان . لكن على مستوى نظرية في المعرفة ، يبدو ان الرد يسقط في كلمات الخصم ، مؤسسا نظرية غير علمية في المعرفة ، اذ على اي نحو يمكن ان نتحدث عن شيء خارج نطاق العلاقة الجدلية بين هذا الشيء والجهاز العصبي ؟ وعلى المنوال نفسه كيف يمكننا ان نتحدث عن وعي خارج نطاق هذه العلاقة ؟ وعلى ذلك فاذا كان للوجود ولقوانينه كينونة موضوعية ، فهذه الكينونة لا تعني شيئا الا اذا وعيناها ؛ نعم ان الوعي لا يصنع الوجود ، لكنه هو الذي يدرك الوجود .

وهكذا نرى الخطأ المرتكب عند تعميم نظرية فلسفية عن الوجود لتضم قسرا نظرية عن المعرفة . لقد ذكر هيجل ان الاولي هو الفكرة المطلقة ، وكل الروحانيات تؤكد ان الروح ، او الله هو الاساس ، ومنه خرج العالم . ولننقد كل ذلك نعكس الامر فالمادة او الوجود هو الاولي ، ولكن الروح او الفكرة المطلقة لا وجود لها، فكيف نسقط في تحديدات الخصم الذي ننقده ؟ نصنع تحويرا هينا ، الروح او الفكرة ما هي الا افكار الانسان ، وبذلك فالمادة اولا ، وهذه الافكار ثانيا . لكننا بهذا التحوير انتقلنا من موضوع عن الوجود الى نظرية في المعرفة خاطئة ، لانه لا يوجد في المعرفة ما هو اول وثان ، بل هناك علاقة جدلية بين اثنين ، وفي المعرفة نحن لا نبحث في الاسبق ، لانه لا يوجد اسبق . بل يوجد وجود واحد ، ومادة واحدة ، احداهما واعية والاخرى محل وعي . وبذلك ففي نظرية في المعرفة نعتبر السؤال عن الاول ، سؤالا مغلوطا ، اقتضاه التصور المثالي . فلا وجود ــ في المعرفة ــ من دون وعي ، ولا وعي من دون وجود . وبذلك وفي نظرية عن الوجود نعتبر السؤال عن الاولي ، سؤالا مغلوطا، اقتضاه التصور المثالي ، لانه لا يوجد الا الوجود . من هنا يسقط اعتبار الفلسفة

قائمة على هذه النقطة بالذات ، فاقرار موضوعية الوجود ودراسة قوانينه خاص بعلوم الطبيعة ، واقرار جدلية المعرفة خاص بعلم النفس ، فلا فلسفة تقف فوق العلوم لتكون الاب او الام ، ولا فلسفة تقف لتبحث في المعرفة ، لان هذه المعرفة ، هي بحث علمي لا غير ، وكل اضافة انما هي سقوط في تصورات مرفوضة .

ان خطورة الامر تتبدى عندما نخضع العلم للتصور الفلسفي المغلوط ، لنرفض العلم باسم الفلسفة ، وهذا ما حدث ، عندما دل البحث العلمي على صعوبات تعيين الاجزاء الصغيرة وتعيين سرعتها في الوقت نفسه ، لان المنهج المتبع ، يُدخل الباحثَ في تجربته ، مما يعلق نتائج البحث على الذات العارفة .

على الفور تعمم نتائج البحث العلمي عن الاجزاء الصغيرة لتشمل كل الوجود ، ولتستعيد المثالية الذاتية نفسها ، ولينقل البحث من دراسة في المعرفة الى دراسة في الوجود ، فاذا بالوجود يتبخر ، واذا بالوعي هو كل شيء ، وهو الوجود الوحيد.

ضد كل هذا يقف الماديون ، لا لينفوا هذه المثالية ، بل ليقعوا في تصوراتها ، وبالتالي لينكروا البحث العلمي نفسه ، وهكذا يمضون مع خصومهم، من المعرفة الى الوجود معممين ما لا يتعمم. لقد دل البحث العلمي ان الدراسة متعلقة بالاشياء الصغيرة ، وأن الدراسة متعلقة بالمنهج المتبع . فكيف نعمم كل هذا ، لنعود وننكر على العلم عمله ، وباسم الفلسفة ، الا يجب ان ننكر التعميم ، وتدخل الفلسفة فحسب ؟ الا يجب ان ندع العلم يقرر بحثه في الوجود وفي المعرفة من دون اي تدخل يشوش الامر ويضعه في متاهات بعيدة خاطئة من بدايتها الى نهايتها ؟

ان فهم المعرفة كعلاقة جدلية لا يمس موضوعية الوجود ، لان الانسان وهو يدرك الوجود ، انما هو من الوجود اصلا ، وهو عندما يدرك لا يصنع الوجود ولا قوانينه ، ومع ذلك فهو لا يدركه الا اذا وقف مقابله . وعلى ذلك فانه اذا ما التغت كل وسائل المعرفة ، لا يلتغي الوجود ، كما ترى المثالية الذاتية ، بل تلتغي

معرفتي عنه . واذا التغت هذه المعرفة ، لا يلتغي وجودي نفسه ، بما هو وجود حي ، يملك احساسات باطنية بذاته . ولا انفصال بين هذه الاحساسات والوجود ، ولذا فان شك ديكارت الـذي قاده الى اقرار الفكر بما هو شك ، انما يقودنا الى الاقـــرار بالوجود ، لان الفكر هو وظيفة وجودية ، لا وظيفة لها كيانهـــا المستقل .

وهكذا نجد كيفما مضينا اننا نلتقي بالمنطلقات نفسها عـــن وحدة النظام بالوجود ، وعلى ذلك ، لو فرضنا ان الوجود معلق على الذات ، فاننا نصنع دورا لا اهمية له ، لان الذات بما هـــي وعي ، انما هي وجود ، فالوعي وظيفة للوجود ، والوظيفة لا تكون مستقلة لانها وظيفة عضو ، بذلك فان فرضنا ، هو بكلمات اخرى : ان الوجود معلق على الوجود ، فنحن نعلق الوجود على وجود ، لننكر وجودا باثبات وجود آخر ، ولا نستطيع ان نثبت امرا آخر الا اذا عدنا الى الاوثان الوهمية . عدا ذلك نحـــن في الوجود ، سواء أقررنا العلاقة الجدلية ام أقررنا أسبقية الوجود على الوعي. والعلم وحده يفصل بين هاتين النظريتين في المعرفة ، وتحت اي مستوى ، وبحسب اي منهج .

بل ويمكننا ان نمضي ابعد من هذا ، فنفترض سبق الوعي على الوجود ، فعلى اي نحو يمكن ان يكون هذا ؟ ان الوعي وظيفة لجهاز ، فكيف يمكن للوظيفة ان تسبق جهازها ؟ بل كيف يمكن لنتاج الوظيفة (الافكار) ان تسبق الجهاز الذي انتجها ؟ ان كل هذا ليدل على تفاهة الالتزام بكلمات فلسفات اخرى وبتصوراتها وبأسئلتها لدى وضع فلسفة جديدة . من هنا تغدو كل التعيينات المسبقة والنقدية لا اهمية لها عند وضع الجديد وفقا لمنطلقاتـــه الخاصة . ولذا فان على الجديد ان يضع أسئلته واهتماماتـــه وكلماته بحسب وضعه لا بحسب أوضاع سابقة يستعير منهـــا ما لا علاقة له بها ، ومما يجعل تلك الاستعارات مشوهة ونابية في

السياق الجديد .

- ١٠ -

الوجود الانساني حيادي ، لانه جزء من الوجــــود . نعم ان للوجود الانساني طبيعة خاصة (حياة ، وعي ، اجتماع) مما ينشىء نظاما ثانيا ، يتمم الاول ، من دون ان يخرج عنه .

ان الامر في الوجود الانساني اكثر تعقيدا ، لان القيمــــة والغاية تطبع بميسمها هذا الوجود ، نظرا وعملا ، وهو ما يقتضي دقة في التحليل ، للوصول الى المفاصل الجذرية ، فهل مــــن طبيعة نظام الوجود بدرجته الاولى او بدرجته الثانية (الحياة ، والوعي ، والاجتماع) (٢٢) ما يدل على القيمة ؟ بمعنى ، هل كون الجسم الانساني بما هو مؤلف من ذرات ، وبما هو حياة وحركة ، وبما هو يعي ما حوله ، وبما هو في مجتمع ، ما يدل على القيمة ؟

ان الحيوان يتجه الى اشباع غريزته ، بذلك يرى بعضهم ان حركته غائية ، بيد ان هذه الحركة ليست الغائية التي نقصدها ، انها حركة آلية ، ترد كرد فعل على استثارة ، وهي تجري بحسب طبيعة النظام نفسه ، والذي يكون الحيوان به حيا . وهي نتيجة لذلك لا تحتوي على عنصر اختياري ، وهو ما يميز الغائية بالدرجة الاولى . فهل يختلف الانسان بنظامه عن الحيوان هنا ؟

أدرك الفلاسفة انه لا يمكن انهاض القيمة على اساس نظــام الوجود الانساني ، لذا نقدوا ان تكون القيمة مردودة الى اللذة او المنفعة او أن تتسم بهما . وما نريد ان نؤكده هنــــا ، هو عكس

---

٢٢ - ندل بكلمة «نظام» على الوجود الانساني (بالوجود المادي ، وبالحياة وبالوعي) وسنقصر استخدام الماهية على القيمة والغاية ، فماهية الانسان كونه حاملا للقيمة وللغاية ، ماهيته كونه غائيا وقيميا .

القضية المنظور اليها بصورة مقلوبة ، ذلك أن نقد الفلاسفة على اهميته يبدو غير جذري ، ولذا نرفض الاساس الذي تنبع منه القضية ، اي نرفض ان تتسم اللذة او المنفعة بالقيمة ، لا كما يفعل غيرنا عندما يرفضون رد القيمة الى هذه اللذة او المنفعة ، والفرق شاسع ، لان القضية ليست رد القيمة الى معنى ما ، بل ان هذه المدلولات الدالة على النظام لا تشير الى القيمة اصلا ، لانها حيادية . ليست القضية ان الخير ليس لذة ، بل ان اللذة ليست قيمية اصلا ، وبذلك نقطع الطريق امام اي تراجع يربط الخير باللذة ، وهو ما نراه في معظم المذاهب . بمعنى ان القضية ليست ان القيمة تنبو في مناحيها عن اللذة حينا ، وترتبط بها حينا آخر ، كما ان القضية ليست هي ان اللذة لا توجد بصورة خالصة من الالم ، بل هي ان اللذة بالاصل لا تدل على قيمة . وقس على ذلك اية صفة من صفات نظام الوجود .

ان العلم وهو يصل الى قوانينه عن الوجود الانساني يصل الى نظام خالٍ من القيم والغايات .

واذا تناولنا الناحية الحياتية ، نجد ان نظام الحاجات لا يقتضي الا اشباعها لا اكثر . فالغريزة الجنسية ، على ما يؤكد فرويد ، لا تتطلب الا الاستجابة لندائها ، على ان الامر لا يتم بهذه الصورة الآلية ، اذ تتدخل القيم ، في اختيار ما يشبع ، لكن من الخلط ان نرد هذا التعقيد بالصورة الى طبيعة الغريزة نفسها ، وليس ادل على ذلك من ان طرق الاستجابة تتنوع بتنوع القيم المحمولة ، فهل من طبيعة الغريزة ان تتطلب تعقيدات الزواج مثلا؟ والامر نفسه بالنسبة للانفعالات والعواطف ، فهي الاخرى تختلط بالقيمة ، ولكنها بحد ذاتها حيادية . وتتبدى الصعوبة هنا ، عندما رفعت بعض العواطف كالحب ليجعل قيمة بحد ذاته ، تمثل قمة الخير والجمال . لكن الحب يحيط بالخير وبالجمال من دون ان يكونهما ، وقد يتنزل ليصبح ضدهما ايضا . فكل ما يتصل

بنظام الحياة انما هو حيادي ، على عكس ما ظن برجسون ، الذي اعتبر الحياة بحد ذاتها اصل كل القيم ، نتيجة لمذهبه غير العلمي عن ارادة الحياة والوثبة الحيوية الوهمية . اننا عند تحليل الوجود لا نتعرف على شيء اسمه ارادة الحياة ، الحرة ، المبدعة، بل نتعرف على نظام مغلق ، لذا فحديث برجسون واي حديث آخر يتوهم وجود ذوات اخرى في الوجود غير الوجود ، انما هو حديث نافل ، لا يعبأ به العلم ، ولا نعبأ به ايضا . غاية الامر ، ان ما يلوح على انه غائية بيولوجية لا يمكن اعتبارها قصدية قيمية لانها تفتقر الى الوعي والى الاختيار .

والامر نفسه بالنسبة للمصالح التي يقتضيها النظام نفسه مثل المحافظة على الحياة ، وتأكيد الذات ، والمنفعة عامة ، فكل هذا حيادي بحد ذاته ، يختلط بالقيمة ، مستغلا طابعها من دون ان يكون اياها . بل اننا نمضي الى نقيض رد القيمة الى المنفعة ، فنرى ان القيمة انبثقت ونمت نتيجة لتناقضات المصالح والمنافع الذاتية المختلفة (والامر نفسه بالنسبة للذات) ومن هنا تجاوز القيمة لما هو فردي ، اي من هنا تجاوزها للمنفعة وللمصلحة وللذة . ان الزواج : نافع وضار لا يحتوي على قيمة ، بيد ان النافع والضار يختلط بالقيمة ، بحيث يصعب الفصل بينهم ، لكن هذه الصعوبة لا تعني ان الاتحاد بينهم جوهري ، لان الاختلاط يتبدل وقد ينعكس ، وحتى حينما يتابع ثباته ، لا نستطيع ان نستخلص القيمة من المنافع ، بذلك فان كون الهواء مفيدا لا يعني انه خير وجمال على سبيل المثال .

لكن ان كان النافع او الضار لا يشير الى قيمة بحد ذاته، فهذا لا يعني عدم ارتباطه بالقيمة ، بل على العكس ، فان نشوء القيمة انما تم كأحكام توافق المنفعة اصلا ، وبالاصل ان القيمة حكم يضاف الى نظام الوجود ، من دون ان يتضمنه هذا النظام ، حكم لاحق ، يضاف ليناسب هذا النظام . ثم ان تناقضات المنافع أدت الى استقلالية القيمة ، وبذلك لم تبق كل منفعة مرتبطة بالقيمة.

وكلما ازداد الوعي القيمي وتعمقت كليته ازداد انفصال الاحكام القيمية عن اية منفعة . وقد نجد خلال هذا التطور تشويها للقيم، باعادة ربطها بمصالح فئة مسيطرة ، ولكننا عندما نذكر ان تشويها قد حدث ، فهذا بحد ذاته رد مناسب لنزع الكلية عـن القيمة ، ولربطها بالمنفعة من جديد . واصحاب هذا التشويه يدركـون صعوبة هذا الربط ، لذا يلجأون الى صنع ازدواجية في القيم ، مصدرين قوانين حقوقية تؤمن مصالحهم ، تاركين قوانين القيمة لشأنها . واذا كان الرد على هذا التشويه ، يرمي الى النظر الى منفعة الاكثرية ، فان هذا الرد يستعيد الوضع القيمي الصحيح، لانه لا يمكننا ان نتحدث عن منفعة كلية ، وانما يمكننا ان نتحدث عن قيمة كلية . فالمنفعة فردية دائما والقيمة جماعية ابدا .

اذن فالقيم نشأت مع نشوء المجتمع ، كأحكام تلتقي معهـا الارادات وتتفق عليها . وهذا لا يعني ان مجرد الاجتماع هو قيمة بحد ذاته ، بحيث يمكن ان نرد القيمة الى غريزة اجتماعية ، او ان نردها الى الوقائع الاجتماعية كظاهرة باطنة في المجتمع ، تنبثق بصورة جبرية عن مجرد الاجتماع كقوة خارجية مفروضة علـى المجتمعين . اذن الاجتماع حيادي ايضا ، والقيمة ترتبـط بالمجتمع ، لكن لا تنبثق عنه بصورة تلقائية ، وانما تنبثق بصورة واعية وحرة كأحكام . بمعنى ان الاجتماع بحد ذاته لا يفترض قيما ما ، وانما القيم تكون نتيجة لاتفـاق ارادات المجتمعين ، نتيجة لوعيهم لنظامهم ولمصالحهم ، حيث تتجاوز القيمة كل ما هو فردي ، لتصل الى كل ما هو كلي .

وهكذا فان القيمة ليست باطنة في نظـام الذات الحي ، وليست باطنة في نظام المجتمع ، لان كل ما هو نظام في الوجود هو حيادي . وانما القيمة مرتبطة بهذا النظام ، تنشـأ منه ، لتتجاوزه ، كفكرة وكفعل خاص بالانسان ، وكامتياز خاص يحدد ماهيته الحقيقية .

وبما ان نظام الوجود حيادي ، فان معرفتنا عنه حيادية ايضا ، سواء في ذلك علمنا عن الوجود الطبيعي او علمنا عن الوجود الانساني . وبذلك نرفض ثبت القيم اليونانية الذي اعتبر المعرفة بحد ذاتها قيمة ، واعتبر العلم الكلي خيرا بحد ذاته. ولا يخفى ان هذا الثبت راجع الى توحيد النظام بالكمل ، ولذا جعل الحق من القيم . وكلمة حق بحد ذاتها مزدوجة المعنى ، فهي تدل على العلم بالدرجة الاولى ، وتدل على القيمة ثانيا ، ولا انفصال بين المدلولين في الفكر اليوناني . ولكن ، كما ذكرت ، بما ان الوجود حيادي ، فعلمنا عنه حيادي ايضا .

ثم ان جميع العمليات العقلية او النفسية للجهاز العصبي حيادية بحد ذاتها ، اي لا تتضمن فعلا غائيا . بيد ان هذه العمليات لا تجري بشكل مجرد ، شأن كل ما ذكرناه ، لذا ترتبط بالقيمة من دون ان تكون اياها ، وبذلك فان وحدة الكائن ، وحدة ماهيته القيمية بنظامه ، تولد توجيه هذه العمليات في اية مرحلة من مراحلها بحسب الاهتمام ، المنشأ بحسب طبيعة القيم والغايات التي نراها ونؤمن بها .

ويمكننا ان نعمم حيادية كل ما يتعلق بالوجود الانساني ، من دون ان نلتفت الى تشويهات الماضي ، الذي حاول ان يقيم القيمة على هذه السمة او تلك من سمات الكائن الحي ، مشيرا بذلك الى امتياز هذا الكائن لامتياز هذه السمة . اي ان جميع الصفات الجسمية ، الطبيعية والغريزية (كالصحة وكالقوة واللون) والجنسية ، (امرأة ، رجل) فالطبائعية حيادية ، ولا تشير الى قيمة ما . كذلك فان جميع الصفات الاجتماعية كالماضي العائلي او الشعبي او الغنى او المنصب الوظيفي العسكري او المدني او الرئاسي وما شابه ذلك لا تدل على قيمة ما ، اي لا تؤسس الامتياز الانساني ، لحياديتها ، وانما يؤسس هذا الامتياز عمل الانسان فحسب . فالشخص ليس قيمة ، بل هو حامل للقيمة،

وفعله قيمي ، وبالفعل يكون .

وبذلك نصل الى ارض القيمة او ارض الفلسفة ، فلننتقل الى هناك ، لنرى كيف نستطيع انهاض الفلسفة بعد هذا الحد للعلم وللوجود .

القِسم الثاني

القيمــة

HAMZA ABDUL AMEER

2–مارس 2020

الفصل الثالث

- ١١ -

كيف تنبع القيمة ؟ القيمة حكم انساني . اننا لا نجد في الوجود او في النظرية العلمية عنه ، ما يدل على الخير او الجمال ، وانما يضيف الانسان هذه القيم الى الاشياء كحكم بحسب مستواه القيمي ، وهذا المستوى بأساسه نقدي . ان منبعه هو الاعتراض والاحتجاج على حيادية الوجود ، ومنبعه عدم الرضا بهذا الوجود المفروض ، والذي لا يأخذ نظامه بعين الاعتبار آمال الانسان ورغباته ، وبالتالي فان منبعه هو سعي الانسان لجعل هذا الوجود له . ولما كانت القيم متناقضة نتيجة لصراع الافراد والجماعات ، بل ونتيجة لصراع المنافع والمصالح ، ولصراع العواطف والانفعالات ، فان سعي الانسانية للكمال يبقى المنبع الاساسي للقيمة ، ذلك ان عدم قبولها للواقع الحيادي ، يجعلها تطرح القيمة ، ولما كان كل شخص يطرح قيماً خاصة به ، فان تجاوز ما هو فردي ، يطرح القيمة المطلقة . فالفرد المنعزل لا يعرف عالم القيم ، وانما تكوّن هذا العالم نتيجة لالتقاء الارادات حول غايات ما ، فمجرد الاجتماع لا يعني ولادة القيمة ، وانما تتولد نتيجة لالتقاء هذه الارادات ، بغية تجاوز ما هو كائن لدى ذاك الاجتماع .

ان عدم الرضا بهذا الحياد يولد التجاوز (١) ، فالقيمة تنهض على هذا التجاوز . وكلما تعمق الوعي القيمي ، نهضت القيمة على التحرض بما يتخال انه القيمة المطلقة او الكمال المطلق .

ومن الحديث المعاد ان نقول ان القيمة لا تنبع من المنفعة او اللذة او اي انفعال آخر ، بل تنبع من تعارضات هذه الامور الحيادية ، ومن طلب تجاوزها وتعديلها . وبذلك فان النتيجة لها علاقة جدلية بما هو السبب ، وكم من غاية حددت نقطة البدء.

وهذا يطرح اسئلة عديدة . وأولى الامور هو ان نبحث في حيادية الوجود ، بما في ذلك المنافع واللذات والمجتمع ، وهو ما انتهينا منه لتونا . وبقي ان نتساءل عن هذا التجاوز وامكانيته ، وهذا التحريض وماهيته مرورا بأحقية القيمة المطلقة ، وهذا يستتبع البرهان على الحرية بما هي دلالة على التجاوز ، تجاوز نظام حتمي ، الى آخر هذه الاسئلة ، وهو ما يجب ان نعالجه .

القيمة نقدية اولا .

انها احتجاج ضد حياد الوجود ونظامه .

ان الوجود لا ينتج ما هو خير وما هو جميل ، ولا يعبأ بمساره بانتاج غايات ترضي البشر ، لذا فان هذا النظام بمساره يقدم لهم ما هو خير لهم وما هو شر في الوقت نفسه ، كما انه يقدم الجميل والقبيح شاء الانسان ام ابى . فالوجود يقدم ما يسبب الحياة وما يجعلها تستمر ، ولكنه يقدم ما يفنيها ايضا ، فالى جانب القوت والدفء يسير الفيضان والجفاف ، وتسير الحرارة التي لا تطاق والرطوبة القاتلة ؛ والى جانب الحيوانات والحشرات المفيدة تسير الحيوانات المفترسة والحشرات المولدة للامراض والجراثيم

---

١ - فكرة التجاوز نجدها في معظم كتب القيمة . لم نحل الى اي منها ، لكون السياق المعروف لدينا سياق غير تاريخي ، وانما هو مثالي .

الفتاكة . وتنبثق القيمة كاحتجاج يولد التعاون مباشرة ، للوقوف بوجه الطبيعة ، ولازالة آثار عدم مبالاتها . ولا نستبعد كون التعاون كقيمة هو منشأ الاجتماع لا العكس ، وإلا لما تمكننا من تفسير وجود افراد لا يقبلون بالتعاون على الرغم من وجودهم في المجتمع ، على حين ان عدم تقبلهم لهذه القيمة يفسر تفردهم .

عدا هذا فان القيمة احتجاج على الوجود الانساني الحيادي ايضا ، اذ نجد انسانا قويا وصحيحا ومتناسق الاعضاء ، وآخر عليلا ضعيفا ناقصا ومشوها ، مما يستدعي شريعة الغاب المقررة بحسب ما هو فردي ، اي ما هو منفعة ولذة . فهل نقول ان القيمة انبثقت عن احتجاج الضعفاء والمشوهين ؟ بيد ان كل قوي يغدو ضعيفا في لحظة ما ، ثم ان استخدام شريعة الغاب تجعل كل نصر محفوفا بالمآسي ، ثم ان اية قوة سواء مع سواها تجاه اخطار الطبيعة ، فما الذي يمنع بعد ذلك من اعتبار القيمة احتجاج الاقوياء ايضا ؟ احتجاجا على شريعة الغاب ، واحتجاجا على معاييرها وهي المنفعة واللذة ، والتي تقود الى الدمار الجزئي او الكامل ، احتجاجا تنبثق القيمة مباشرة منه لتخضع المنفعة واللذة لمعاييرها .

بل ويمكن ان نقول ان القيمة احتجاج على الفردية بحد ذاتها، لا لتأسيس التعاون ضد طغيان الطبيعة فحسب ، بل لتأسيس التعاون لجني ثمار الطبيعة ايضا .

وبذلك فان طبيعة القيمة النقدية ، تعني رفض ما هو كائن ، لذا لا يمكن لاي عنصر من عناصر هذه الكينونة ان يكون منبع القيمة ، ما دامت القيمة ناشئة عن رفض هذه الكينونة . بيد ان هذا الطابع السلبي للقيمة يحدها ، ويربطها بما تريد سلبه ورفضه . وكلما اتسعت الجماعة ، غدا الارتباط اضعف ، وبالعكس كلما ضاقت الجماعة غدا الارتباط اقوى ، فاذا ما وصلنا الى الفرد المنعزل او الفرد المتوحش ــ كفرض ــ كان الارتباط كليا ، فالمنفعة واللذة هما السائدان ، بل لا مجال

الحديث عن القيمة ، لانها تجاوز لهما [٢] . وربما نجد تناقضات تؤدي الى المفاضلة بين هذه المنفعة او تلك ، او هذه اللذة او تلك، الا ان المفاضلة تبقينا في مستوى المنفعة واللذة ، على حين انه كلما قويت الجماعة ، ضعف الارتباط ، وازدادت امكانية الحديث عن القيمة .

والنقد ، او الاحتجاج ، ذو طابع استنكاري : «انني ارفض هذا الفعل» ومن هنا كان الثبت القيمي البدائي حاملا لهذا الطابع الاستنكاري ، فأوامره سلبية «لا تفعل كذا ..» وهذا الثبت بأحكامه انما يستبعد ما هو طبيعي اولا ، وكأنه وهو يواجه حيادية الوجود ، يبتغي اقصاء قسم بالدرجة الاولى . وبالاستناد الى هذا يمكننا ان نحكم على اي ثبت ناهٍ ، ببدائيته .

وهذا النقد الاستنكاري ، جوبه بردة فعل صارخة باسم المنفعة او اللذة ، من قبل أفرادِ انصاعوا لمطالبهم ، ورفضوا الانصياع لنقد الجماعة ، فنشأ العُرف ، ثم القانون الذي لا يستنكر فحسب ، بل ويعاقب ايضا . وبذلك فالعُرف والقانون يمثلان هذا الموقف النقدي البدائي ، ولذا يمثلان الحد الادنى من عالم القيم ايضا ، بما يحملانه من طابع سلبي ، وبما يحملانه من طابع ردعي .

والنقد مرتبط بالكائن ، كتأمين له ، او كتأمين لمعظمه بايقاف بعضه ، بيد ان ما هو كائن كالمنافع واللذات مثلا يتبدل ويتطور ، مما يجعل النقد قاصرا ، بل أن العُرف والقانون بحد ذاتهما عرضة للتفاسير الشتى ، وبالتالي عرضة للتلاعب ، ولذا يتحولان

---

٢ ـ نقيض ما اصر عليه بعض الفلاسفة المسلمين في قصصهم الفلسفية ، كحي بن يقظان، وسواها. اذ اعتبرت معرفةالقيمة قضية فطرية، يجدها الانسانفي ذاته ، وبتأثيرٍ من افلاطون .

الى قيدين ينضافان الى نظام الوجود القسري ، ناهيك عن التزام الانسانية بالدرجة الاولى بما يحفظ حقوقها ومصالحها . ومن كل هذا يتبين عجز الاحتجاج عن التنظيم ، ولذا تتبعه احتجاجات جديدة تنال النقد السابق ، بعد ان التصق بالكائن ، واصبح مرفوضا ، وهذا الاحتجاج الجديد سيتتابع المرة تلو المرة متجاوزا كل حين الاحتجاج السابق ، وهدفه الاساسي الوصول الى قانون شامل ، وعندما نقول قانونا شاملا ، انما نقول القيمة التي لا يمكن ان تكون الا كلية .

وهذا النقد المتتابع لم يتم بهذه الصورة المجردة والمستقلة ، بل ارتبط بالجهود الانسانية الاخرى الساعية الى كليات اخرى بواسطة العلم والدين والسياسة ، بل واختلطت هذه الجهود ببعضها بعضا من دون تمييز .

هل يمكن ان نعمم قائلين : ان القيمة ادانة لحيادية الكائن او الوجود ؟ لا يمكن ان يكون منبع القيمة الا هذا السلب للوجود ، وفي اعلى الدرجات ، نلاحظ ان الله ، بما هو قيمة مطلقة ، انما يتعين بالسلب نفسه ، فهو اسم او ذات معدولة في الماضي ، وهو معنى ، أو قيمة معدولة .

والنقد بما هو سلب سهل ، على حين ان الانشاء صعب ، من هنا كانت صعوبة البحث في القيمة اصلا ، ومن هنا اختلاط القيمة بسواها في بعض المذاهب الاخلاقية او الفلسفية .

وهذا يجعلنا نرفض ما بناه كانط كأسس ميتافيزيائية للاخلاق ، محيلا الاحكام الى الشعور بالواجب ، كشعور اولي سابق على التجربة ، يطرحه العقل الخالص على هذا الشعور او على الارادة الخيرة [٣] . ان هذا الشعور ليس مُعطى ، بل هو

---

٣ – راجع : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق : كانت ص ٤٢ – ٤٦ . ترجمة د. عبد الغفار المكاوي . الدار القومية : القاهرة . عام ١٩٦٥ ط١ .

هدف ابدي نسعى اليه بدلالة ان القانون العام الذي يحدد الواجب هو بحد ذاته هدف ككل كلية تنتظر في ذاك الابد ايضا ، وليست قابعة في الازل تتفرج على فصول المسرحية .

وهذا هو اساس التجاوز ، فكل سلب لما هو كائن ، يتحول الى ايجابي قاصر ، سرعان ما نكتشف تدنيه ، فنسعى لتجاوزه باسم هذه الكلية ، ونحسب اننا وضعنا ايدينا عليها ، الا ان النمو يجعلنا ندرك اي وهم امسكنا . اذ ان انفكاكنا عما هو منافع فردية يتم ببطء شديد ، وكلما خلنا اننا نعبر عن المطلق ، لاح بعد حين اننا لم نفعل سوى ان رفعنا هذه المنافع الخاصة بمرحلة ما الى المطلق ، مما يستدعي نقدا مؤلما ومريرا ، كيف لا ، وهذا النقد يتوجه ضد ما لا يزال بعض الناس يحسبون انه مطلق ، وهل ينقد المطلق ؟!

والسلب لا يحد ، من هنا صعوبة التعيين ، ومن هنا تتبدى صعوبة الولادة وآلامها ، ومشاق الطريق غير الواضح . سير من دون سند ، ومن دون دليل ، والمغريات المعوجة كثيرة ووعورة الصحيح اكثر . الا يحق لنا بعد ذلك ان نعين امتياز الانسان بما هو فعل قيمي غائي ، تتجلى فيه انسانيته ، وحريته ، على هذا الطريق الشاق والوعر ، والذي يسير عليه من دون دليل ؟؟

ان الاحتجاج بحد ذاته بداية عالم القيمة ، ولكن هذا العالم لا ينشأ من مجرد السلب ، ولا بد من ان نقر ان نقص الوجود ، وتعادله ، يشكل الحافز الاساسي لضرورة تجاوزه ، ولضرورة اعادة تنظيمه ليكون للانسان . والتجاوز لا يمكن ان يكون الا ابداعيا ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من مدلول . بمعنى ان القيمة صناعة انسانية مخلوقة من قبل الانسان ، كحكم وكفعل ابداعيين وحرين .

وقد يقال ان كل تخيل انما يستند الى ما هو موجود ، فهو فعل يستعيد المادة بصور جديدة بالحذف او بالاختزال او

بالتركيب او بالجمع (٤) . بيد اننا في حديثنا هنا عن القيمة نتجاوز هذا المعنى للتخيل ، لان ما هو مادة (بالمعنى الارسطي) حيادية ، فالصور المقدمة لها تنبو عن تحديدات فعل التخيل المذكورة ، لان هذه التحديدات تفترض عدم حيادية ما هو كائن ، ولذا تكون الفكرة الجديدة ، متضمنة فيما سبق ، وهذا بالاساس يأتلف مع الحضارة اليونانية ، التي جعلت الغائية متضمنة في الوجود . بمعنى ان اي تركيب او جمع او حذف .. الخ لا ينشىء القيمة لاننا انما نركب ونجمع ما هو ليس قيميا بالاساس ، وانما تنشأ بفعل خلاق يخص الانسان وحده ، يبدع بموجبه عالمه الخاص .

ولنحذر من تلك الهالات الضبابية التي تحيط بهذا العالم ، والتي نراها كثيرا كدلالة على العمق وكرحلة ابعد ، وكرؤية لما لا يرى ، وكوحي عوالم خفية . بل ولنحذر من تلك الهالات الغامضة التي تحيط بانشاء القيمة ، والتي ترد كدلالة على نشوات مبهمة او احاسيس ماورائية او رؤى خيالية او حدوس شفافة . لان كل هذا انما هو دلالة غير معقولة ، هدفها ان تبني أوهاما ترفع من القيمة ، على حين ان النتيجة هي اسقاط القيمة في الوجود ، ورؤيته رؤية غير حيادية . وبذلك فهي بدلا من ان تكون مثالية ، تغدو مفرطة بماديتها ، اذ تسلمنا الى حتمية الوجود غير القيمي، أليس هذا ما نراه في تلك الدعوات الداعية للعودة الى الطبيعة ، وتقديس ما هو تلقائي وعفوي ؟ اي تقديس ما هو غير قيمي !

بل ولنحذر من فهم هذا الفعل الابداعي فهما مطلقا ، يدل على الخلق المطلق ، بحرية مطلقة ، لان السلب بحد ذاته يرشد الى ان ثبت القيم التالي عليه ، انما هو ثبت عشوائي ، لا بناء عقليا منظما مغلقا على نفسه ، لانه انما يجابه موقفا ، ويعالج تجربة ضمن

---

٤ – كما جرت العادة في كتب علم النفس عندما يعرف التخيل .

ظروف محددة . هذا من جانب ، ومن جانب متمم ، وما ينفي انغلاق عالم القيم ، هو ان هذه القيم انما ترد لتحل إشكالا وجوديا محددا ، فهي مرتبطة بما تريد الغاءه والحلول محله .

وبالاستناد الى ذلك ، يمكننا ان نفهم هذا الابداع كتاريخ ، لا كفعل ناجز وتام ، بمعنى ان تاريخ الانسانية ، هو تاريخ تعيين القيم وتاريخ تضمينها في الوجود لاكمال هذا الوجود ، وفي الوقت نفسه هو تاريخ تحرر الابداع الانساني ، كفعل عقلي نتجاوز به هذا الوجود ، وتاريخ لنمو هذه التجربة ، كتجاوز لنفسها المرة تلو المرة .

***

لقد رفضنا ان نرد القيمة الى احد عناصر الوجود ، والححنا على ان ما نقرؤه في الوجود هو حيادي ، ولذا فالفعل النابع من هذه القراءة لا يميز الانسان عن الحيوان لان كليهما سيعملان وفقا للنظام المقروء .

ورفضنا ان نرد القيمة الى اي ضباب متعالٍ او محايث ، كيفما كانت طريقته وكيفما كان اشتقاقه .

بيد ان تأسيس انسانية القيمة ، بعيدا عن هذين التيارين ، يضعنا امام إشكالية متعددة الجوانب ، وأول ما يخطر : كيف جاز ان ننهض القيمة ان لم نردها الى الوجود ؟ الا نقع في ضباب جديد ؟

لقد ألمحنا الى صعوبة اساسية ، وهي النظر الى القيمة كانجاز تام ، من دون النظر الى تاريخها ، وهو ما يؤدي الى دراسة لمبادىء قبلية خالصة . فاذا أضفنا الى ذلك دراسة الوجود دراسة فلسفية ، لاح عندها اننا نضع حدين متقابلين لا يمكن ان يلتقيا اطلاقا ، على نحو ما فعل ديكارت ، وعلى النحو الذي فشل

فيه ايضا . وفيما ذهبنا اليه سابقا انما رددنا بما فيه الكفاية على هذا الاتجاه ، فاذا اضفنا الى ذلك النظر الى القيمة كتجربة انسانية عبر تاريخها ، ظهر الإشكال على نحو آخر ، يختلف جذريا ، وهو ، كيف ظهرت القيمة ؟

ولعل الاختلاف الواضح يظهر ، عندما نقول ان ما اسس قبلية القيمة ، هو الاعتقاد بالله كقيمة مطلقة موجودة في الازل ، وبذلك على الفلسفة ان تبحث ذاك البحث الخالص بل ويمكن القول كذلك ان هذه الخلفية هي المحركة حتى عند من يتحدث عن القيمة المحايثة ، بردها الى المنفعة او اللذة بصورة مطلقة ، مما يحتوي في حد ذاته تناقضا لا يرفع ، وبذلك صح حديثهم عن الوصول الى القيمة المطلقة بقفزة واحدة .

والامر خلاف ذلك وعكسه. ان انسانية القيمة ، تعني دراسة تاريخها ، ويعني التمييز بين ما هو نسبي وما هو مطلق . وبذلك نبتعد عن كل تلك الضبابية ، على الرغم من اننا لا نرد القيمة الى طبيعة الوجود ونظامه . لان السؤال انحل الى سؤال تاريخي هو: كيف يكون تصرفي او حكمي لائقا في هذا الظرف ؟ او كيف اصنع من هذه الاشياء تحفة جميلة ؟

وضمن هذا التاريخ وعبره ، اختلطت القيم بسواها ، بحيث يصعب ان نلتقي بالقيمة بصيغتها الاولى بشكل مستقل وخالص . ان القيمة تنبثق باديء ذي بدء من التقاء ارادتين ، وهذا الالتقاء لا يكون الا كاحتجاج كل ارادة على نظام الارادة الاخرى ، اي نتيجة لتعارض النظامين ، ولذا فالالتقاء لا يمكن ان يكون الا لتجاوزهما ، وإلا باعادة تنظيمهما . وكلما اتسعت دائرة الارادات الملتقية اتسعت دائرة التجاوز ، بحيث يمكننا ان نتحدث عن تجاوز في حدود الاسر المختلفة ، وفي حدود القبائل المتنوعة ، وفي حدود المدن المتباينة ، وفي حدود الدول والامم المستقلة ، وفي حدود الانسانية . وبذلك فان انبثاق القيمة كسلب سيعضده هذا التجاوز لفرديتها باتجاه -كلية تتسع ، حتى نصل الى كلية

مطلقة ومستقلة . بل ان هذا الاستقلال ليس منجزا ولا معطى ، بل هو مؤسس على تقدم في التاريخ الطويل للانسانية كلها ، ثم ان هذه الاستقلالية القيمية لا زالت مطلبا لم يتحقـــق ، وان الاحتجاج على ما هو كائن ، وتجاوز هذا الكائن سيبقى هدفا بحد ذاته ، ما دامت للانسانية اهداف . وبذلك يتضح الخطأ المرتكب عندما نجعل ما يخص الانسانية ككل هو ما حدد تجاوز ارادتين ، باسم المنهج التركيبي . ان هناك فرقا اساسيا بين السؤالين : كيف انبثقت القيمة ، وكيف نجعل القيمة تنبثق وان لم يقابلها في الوجود اي شيء ؟ الاول يحيلنا الى التاريخ ، والثاني يحيلنا الى ما نريد انشاءه كمجموعة افكار متناسقة . وكـــلا السؤالين هام ، انما الخطأ ، هو ان نفهم السؤال الاول بحسب ما نضعه في جواب الثاني .

ان السلب يستبعد الحيادي ، والضار بالنسبة لنا . انـــه حيادي في ذاته ، ولكنه بالنسبة لنظامنا مؤلم وخبيث وضار . وعندما تلتقي الارادات ترتفع الى حكم جديد هو الحكم القيمي ، ويكون الاستبعاد خاصا بالشر وبالقبيح ، سواء أكان لذيذا او مؤلما وسواء أكان ضارا او نافعا . أولسنـــا نطلب من الفرد ان يضحي بذاته من اجل قبيلته او وطنه ؟

ولكن لماذا لا تكون القيمةتأكيدا على الجوانب الايجابية بالنسبة لنا في عناصر الوجود الحيادية في ذاتها ؟ لماذا لا تكون القيمة هي نفسها المنافع والملذات وقد عممت وأصبحت كلية ؟ السنا في ذلك نتعدى ما هو فردي ؟ لكن كيف يمكن لما هو حيادي بفرديته ان يصبح غير حيادي بكليته ؟ اليس من المفترض ان تكون المنافـــع الكلية مثلا حيادية ايضا ، بحيث لا يمكننا ان نصفها اي وصف قيمي ؟ ان ما هو فردي كنظام لا يصبح قيمة كلية ، بل يبقى كلية نظامية . ان هذا يكشف زيف اية مجموعة من القيم تطرح بدلالة ما تمثله من مصالح لفئة ما اجتمعت ووضعت قانونها الخاص بها.

اننا لا يمكن تقبل صحة هذا القانون ، لانه انما يقوم على انقاض مصالح فئة اخرى ، وبذلك فهو غير قيمي . وبذلك لا يمكننا ان نقول ان القيمة نتيجة لتجريد او تجميع المنافع او اللذات ، لاننا بهذا التجريد انما نصل الى كلية منافع حيادية ، ولا نصل الى كلية قيمية .

بمعنى ان القيمة ليست تجريدا ولا تجميعا لعناصر الوجود التي ترضينا ، لانها تجاوز لهذا الذي نراه مَرضِيا ، ولانها تتطلب منا ان نتنازل عنه . واذا كانت القيمة في تاريخها مختلطة بما يُرضي ، كنوع من التزييف او عدم الوعي ، فهي في هذا التاريخ نفسه تؤكد انفصالها عما يُرضي ، وتؤكد كونها تجاوزا لكل ما هو موجود . وبذلك فهي لا تتعدى مجرد منفعتي ولا منفعة قريبي ، بل تتعدى كل منفعة باتجاه الجميع . ان الغير الذي تفترضه القيمة ليس الموجود امامي فحسب ، بل هو الموجود بعيدا عني ، بل ومن مضى ، ومن سيأتي ، فهل يمكن بعد ذلك ان نردها الى كلية ما هو موجود في ظرف محدد ؟

ان القيمة لم تنبت في التراب ، ولا سقطت من العلاء ، وانما هي صناعة انسانية عبر التاريخ ، تستعيد نظام الوجود ، باكماله لا بالغائه ، عبر العثرات والسقطات ، وعبر الاضافة والتزييف ، وعبر النجاح والبناء . ان كليتها ليست كلية الوجود ، بل هي الكلية المكملة لكلية الوجود . ان الكلية العلمية تستغرق افرادها ، على حين ان الكلية القيمية تتجاوز الفردي ، بل وقد تتطلب ازالة الفردي . والابداع العلمي يقرر ما هو موجود ، على حين ان الابداع القيمي يضيف الى الوجود ، ويكمل الوجود ، ويضع فيه ما ليس فيه ، ولهذا كانت القيمة اول ما يدل على انسانية الانسان .

وعبثا ان نرد القيمة الى الوجود . وعبثا ان نعتبرها انعكاسا لما هو حيادي ، فما هو حيادي ، لا يعكس الا الحيادي . واذا كانت القيمة قد اختلطت بما هو حيادي ولا تزال تختلط بأسماء جديدة ، فليس معنى ذلك انها مشتقة من هذا الحيادي ، بل

معناه انها تشق شرانقها بفعل حر نحو مزيد من الانسانية ، ونحو مزيد من الاستقلال . واذا كنا نشبه ذلك بالفراشة ، فليس معنى ذلك انه يمكن ان ندرس عالم القيم كما ندرس نظام حشرة كما أمل «تين» ، لان عالم القيم تجاوز لكل نظام .

ان كلية القيمة لم تشتق من كلية الوجود ، ولا من عناصره الحيادية ، بل هي تجاوز لهذه الحيادية ، فكيف نردها الى هذا الحياد نفسه ؟! ان ما ينشىء الخلط هو اساءة استخدام المعاني الثلاثة التالية : الكلية ، والتجاوز ، والاستقلال . ان الاستقلال يعني الاستقلال عما هو حيادي ، ولا يعني تعاليا أجوف في عالم الضباب ، ولذا فالتجاوز اكمال ، بمعنى صنع اتجاه غائي لما هو حيادي ، فهو ليس تجريدا ، ولا قفزا في الهواء ، ولذا فالكلية تتضمن هذه الاضافة الغائية . وهو ما يميز القيمة اصلا ، اي كونها غائية ، اي ان الفعل القيمي هادف . وكل هذا لا نجابهه في عملية التفكير المحللة للوجود والواصلة الى كليته ، فالتجاوز هنا تجريد يرى المشترك فقط ، والكلية هي كلية هذا المشتـــــرك فحسب ، ولذا فالفردي أغنى . اما في القيمة فالتجاوز حذف الحياد واضافة للغاية ، والكلية اقصاء للفردي ، وبناء لثبت اغنى.

يتضح هذا اكثر اذا حللنا قيما في لحظة ما ، فنجدها لا تتجاوز الفردي في تلك اللحظة ، بل تأخذ بعين الاعتبار ، التراث القيمي السابق كله . بل ويتضح هذا اكثر بكثير اذا فهمنا القيمة كتجاوز لما هو كائن ، وهو ما يعبر عنه عادة ، بعدم اقرار وتصوير ما هو كائن ، بل باقرار ما يجب ان يكون . فكأن هذا الوجوب يفترض المتعارض اصلا مع هذا الكائن .

وهذه الكلية هي ما تجعل «القيمة» ايجابية ، وان كانت قد تأسست كسلب واحتجاج . وبحسب هذه الكلية ، انما يحدث النمو القيمي ، اي يحدث النمو في التجربة الفلسفية ، والتجربة الانسانية .



ان البشر يبدعون النظريات العلمية ، وكيفما كانت هـــذه النظريات فهي قراءة للوجود ، بل وان دقتها وجودتها تكون بقدر تصويرها لهذا الوجود بالتزامها الاشد وبارتباطها الامكن به . اما ابداع القيمة فيتعدى القراءة ، ويتجاوزها ، لذا كانت القيمة اول ما يدل على حقيقة الانسان ، ولذا كان ظهور القيمة الـى الوجود اهم عملية ابداعية في تاريخ البشر كله .

وهذا الامر انفلت الى اقوال غامضة عن الروح او النفس او عن احاسيس مبهمة وغرائز تلقائية ووجدان اكثر ابهاما . لكن الامر بعد كل هذا لا يتصل بكل هذه الاسرار ، فالانسان لا يملك الا دماغا واحدا ، وبوساطة الجملة العصبيـة يدرك الوجـود ، ويحاول بقدر امكانه ، وبقدر ما تسمح به معرفته عن الوجود ، وبقدر ما يسمح به نظام الوجود ، يحاول ان يجعله له ، بابداع غايات وقيم ينظم بها هذا الوجود ، بمعنى اضافة القيمة والغاية الى النظام الحيادي ، فيكمله ، ولا يعارضه ، بمعنى اضافة أحكام معيارية الى هذا النظام . وبهذه الاحكام انما يكون . وبهذه الاحكام انما تكون الفلسفة ايضا .

ان تقدم العلم وانتصاراته المعجزة جعلت الكثيريـــن يرددون تلقائيا ان هذا العصر هو عصر العلم ، منكريـــن دور الفلسفة ، ومطالبين باستبعادها (٥) . ورد الفلاسفة بعـدم كفاية العلم ، وبنقص الخبرة العلمية . بيد ان هذا الرد ضعيف ، ولم يستطع الاجابة الشافية على تلك الدعوى لانه قدم وفقا للسؤال القديم عن الوجود . وقد تبين في الفصول السابقة ان مطلب الكلية الفلسفي لا يمكن الوصول اليه من تركيب عناصر الوجود ، لان الوجود لا

---

٥ – كما لدى المنطقية الوضعية ، التي مثلها في الوطن العربي زكي نجيب محمود . فبحث الفلسفة (وخاصة القيمة) عنده يخلو من المعنى. راجع «المنطق الوضعي» ص٣٥٠ ط٢ . «خرافة الميتافيزياء» ص ١١١ .

يحوي هذه الكلية ، لذا لا يمكن للفلسفة ان تضيف للعلم شيئا ان بحثت في نتائج العلم وقوانينه ، لانها لن تصل الى الكلية المطلوبة، ومن العبث النظر في صعوبات آنية يعانيها العلم لاقامة الفلسفة على هذا الوضع غير المستقر ، بل لا بد من مراجعة مفصلية ، نقيم الفلسفة على اساسها ، وإلا فلا معنى للقول الفلسفي . وما نقوله عن افتقار الوجود الى القيمة ، بما هو وجود حيادي ، يجعل العلم قاصرا عن ادراك الكلية ، ويجعلنا نهتدي في الوقت نفسه الى مكان الفلسفة ودورها ، وهو ما يبرر انهاضها من جديد على اسس سليمة .

ان العلم يقدم نظرية حيادية ، فهو اذن علم ناقص ، يصف ما هو كائن ، ولا يصل الى الكلية ، والفلسفة لن تصل ان ركضت وراءه او أمامه الى اية كلية . ولذا فعلى الفلسفة ان تبحث فيما يكمل العلم ، وفيما يوصل الى الكلية المطلوبة . وبذلك فالسؤال عن القيمة وعن الغاية هو جوهر البحث الفلسفي ، وبهذا السؤال انما نكمل الوجود وبه نضع الغايات التي اذا انصبت في الوجود، وصلنا الى الكلية المطلوبة ، وهذه الكلية ، محددة اصلا ، بمقدرتنا على اقرار كلية القيمة وفعلها ، ولذا فهذه الكلية المطلوبة على بعد منا ، في المستقبل .

وبذلك تغدو الفلسفة بحثا تخطيطيا للغايات ، هدفها الوصول للقيمة المطلقة او كلية القيمة . ان الكلية المطلوبة ليست معطاة في الوجود ، ولا هي ناجزة ، بل وليست معطاة في الماضي ولا في الازل ، بل هي في الابد .

***

ان هذا الفهم يخفف من وطأة حديثنا الملتبس عن القيمة من دون اي تحديد ، مع ان المقصود بالذات القيمة الاخلاقية والقيمة

الجمالية . ان نقطة الضعف في هذا الحديث ، هي انها تستدعي لدى القارىء مباشرة رؤية لوحدة القيم ، وعلى الاقل رؤية تختلط فيها القيم ببعضها ، واذا كنا سنعود الى هذا بالتفصيل فيما بعد، لا نجد بأسا في استباق التحليل ، مؤكدين على ان وحدة القيم هي هدف لانهائي وليست قضية معطاة سلفا . وبحسب هـــذا المنظار يتم التحدث عن القيمة من دون حد ، لا لان القيم واحدة . وبذلك فان «الخير جميل» ، هو نفسه الكلية التي نسعى اليهـا كوحدة ابدية .

وبذلك فان الفلسفة كبحث في القيمة لها فرعان هما البحث في الاخلاق وفي الجمال ، وهدفها النهائي توحيدهما .

ان الفرع الاول يؤدي الى انشاء القيم الاخلاقيـة المعيارية ، وهذه تؤدي الى قوانين وضعيـــــة (اعراف ـ عادات ـ قوانين حقوقية) . ويمكن لعلم الاجتماع ان يبحث في هذه الامور كوقائع يصفها ، لكن من الخلط ان نعتقد ان مثل هذا الوصف لهــــذه الوقائع انما هو نفسه البحث الفلسفي في القيمة .

كذلك فان الفرع الثاني يؤدي الى انشاء القيم الجماليـــــة المعيارية ، وهذه تؤدي الى الفنون المختلفة ، ويمكـــن للعالم ان يبحث في هذه الآثار الفنية كوقائع يصفها ويحدد طابعها والقيم التي بعثتها ، ولكن من الخلط ايضا ، ان نعتقد ان هذا الوصف انما هو نفسه البحث الفلسفي في القيمة .

***

في الفكر المعاصر نجد امامنا الفلسفة الوجودية ، وهي تحاول البرهان على الحرية بدءا من الوجود ، وعلى نحو ادق ، نقـول الحرية في الوجود .

ان ما وضحناه من اعتبار العلم هو المنطلق بما يقدمه من قراءة

حيادية عن الوجود : الطبيعة ـ المجتمع ـ الفرد ، لتأتي الفلسفة بعد ذلك ، وتضع القيمة ، معينة الاتجاه والغاية مكملة القراءة العلمية التي لا تقول ما العمل . ان الفعل الفلسفي في هذه اللحظة هو فعل الحرية الوحيد والذي يحتاج لبرهان .

ان الوجودية تخطىء مرات . مرة عندما تقرر الوجود حرا ، فالحرية هنا هي النظام ! تخطىء لانها تبحث عن الحرية في غير مكانها ، وتخطىء عندما تقدم الحرية من دون برهان كبداهة لا تحتاج لبرهان ، في الوقت الذي توضح ان النظام قانون ، فبداهة لا حرية فيه . وهكذا يصبح عملها ادبا علميا عن تعقيدات الانساني (هيدجر ـ سارتر) ، ولكنه الادب المناقض للعلم احيانا كثيرة .

وفي الفكر المعاصر كذلك نجد الماركسية ايضا ، وكما تجلت في «رأس المال» وكما تشف عن آفاق في الشيوعية ، ـ وبغض النظر عن الدوغمائية ـ نجد ان الماركسية بما هي علم يقرأ نظام الوجود الاجتماعي ، هي نقطة البدء (٦) لتأكيد فلسفة قيم ، ترسخ انسانية الانسان وتبعث حريته المهدرة ، بما هي مرشد فلسفي يبتغي اعادة تنظيم المجتمع (٧) . بيد ان هكذا مشروع لا يزال من دون انجاز . لان الماركسية الدوغمائية لا تزال تقرر وجودا غير حيادي ، وتفهم الحتمية في النظام فهما جبريا بتأثير مفاهيم هيجل ، وبذلك تسقط هذه الدوغمائية في الارسطية التي شقها وشطرها العلم الحديث . ان كون العلم هو المنطلق ، يفرض على الفلسفة بما هي بحث في القيمة تبرير وجودها ، تبرير امكان الفعل القيمي في الوجود الحيادي . من دون ذلك لا نجد الا التلفيق ورصف كلمات .

---

٦ و٧ ـ راجع : الماركسية ـ اللينينية مرشد عمل للمؤلف .

غاية الامر :

القيمة تكمل الحياد ، تكمل اللذات والمصالح وتعطيها اتجاها ، وعبر عملية الاكمال انما تكون الحرية ، لا عبر تناقض القيمة مع العناصر الوجودية ، ولا عبر تناقض الارادة مع النظام . فكيف يتيسر لنا أن نقول الحرية ضمن هذا المفهوم ؟

- ١٢ -

الوجود نظام ، ونحن من هذا الوجود ، في هذا الوجود ، ونخضع لنظامه ، وهذا النظام حتمي ، فكيف جاز أن نتحدث عن الحرية ؟

قلنا ان وجودنا الحي والواعي لا ينشىء الحرية ولا يبررها ، فكيفما تأملنا هذا الوجود وجدناه وجودا منظما تنظيما حتميا . ومن جانب آخر ان وعينا لهذا النظام لا يبرر الحرية لانه كيفما كان وعينا للضرورة ، فخضوعنا لها واحد . عدا هذا ربط الفلاسفة بين القيمة والحرية ــ كانط مثلا ــ بيد ان هذا الربط غير مؤسس . وكانط يرفض اقامة البرهان على الحرية منذ كتب نقد العقل الخالص ، لكنه يقرر هذه الحرية كصفة تتصف بها ارادة جميع الكائنات العاقلة من وجهة النظر العملية [٨] . بيد أن هذا التقرير وهم ان لم يؤسس ، لا بالنظر الى الفعل الارادي على حدة ، بل بالنظر في مشروعية الفعل الحر في نظام ضروري وعلاقته بهذه الضرورة ، وإلا لما امتنع ان نكرر مع هيجل حديثه عن خدعة العقل . فأي فعل نحسبه معلولا بقانون الارادة ، انما هو معلول بمعطيات نظام الوجود ، وبذلك فان الجهد المبذول

---

٨ ــ تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق . ص ١٠٣ و١٠٧ .

للوصول الى الاستقلال الذاتي للارادة ، يكشف عن خفايا لعبة تستر الأني والذاتي برفعهما الى العام من دون مشروعية . وهو ما سيتحول لدى بعضهم الى حذلقة ميكانيكية ترد مجهود كانط الى عصره وظروفه .

الوجود بما في ذلك وجودنا نظام ، ووعينا لهذا النظام ، يعطي لوحة عما هو عليه ، ولا يضيف شيئا . بيد ان الوجود النظامي ، بما في ذلك وجودنا الواعي ، حيادي ، وبما هو حيادي ، هو غير كامل ، تنقصه القيمة والغاية ، ويكون كاملا ، وكليا عندما يحوز ما ينقصه ، اي عندما يكون نظاما غائيا واعيا يسعى لتحقيق قيم محددة سلفا في وعيه ، ولذا قلنا ان العلم لا يستطيع ان يحل محل الفلسفة ، ما دام يحلل ما هو موجود اي ما هو متعادل، اي ما هو ناقص ، اي لا يستطيع الوصول الى كلية ليست موجودة بالاصل في الوجود ، ومن هنا النفي لإمكان دراسة الوجود فلسفيا ، للوصول الى هذه الكلية ، اذ كيف نصل الى كلية غير معطاة ؟ ان حياد الوجود يضع الفلسفة في إحراج لا مخرج منه ، بما هي بحث انطلوجي ، يطلب الكلي ، والكلي ليس مُعطى في الوجود ! فسواء أدرست الفلسفة الوجود ام لم تدرسه ، لن تصل الى العلم الكلي ، بل ستكرر ما يقوله العلم بصورة كيفية .

الوجود حيادي ، اذن هو ناقص ، ولا يحتوي على كلية . وبما هو ناقص هو محل لما ينقصه ، اي محل للقيمة وللغاية المناسبة لنظامه . وغمس القيمة والغاية في الوجود لا يناقض نظامه ، بل يكمله . وهو يناقضه في حالة واحدة ، هي كون الوجود يحمل غاية وقيمة مغايرة ، وهو ما تم نفيه . والوجود بما هو ناقص يتقبل القيمة والغاية المناسبة ، ولا يرفضهما ، وما من شيء في نظامه يفترض نقيض ذلك ، الا عندما تكون القيمة غير مناسبة ، اي عندما تكون معارضة لهذا النظام .

والانسان هو الكائن الوحيد الحامل للقيمة وللغاية ، بشكل يمكن ان نعتبر القيمة والغاية حده . وهو الكائن الوحيد المؤهل

بما يحمله لان يضع حمله في الوجود ليكمل نظام الوجود ، وليجعل هذا الوجود له .

وقد وجدنا ان الاساس الاول للقيمة هو كونهـــا سلبا ، اي اعتراضا على حيادية الوجود تجاه قيم الانسان وأهدافه وآماله. وهذا السلب ، وقوف بوجه عدم غائية الوجود ، وبالتالي تحويل لهذا الوجود ، باضافة الغاية الانسانية ، وهذه الاضافة هي دليل الحرية . فالحرية لا تعارض الحتمية ، بل تعارض هذه الحيادية، ولذا فهي تكمل الحتمية ، تكمل نظام الوجود . والحتمية لا تأبى هذه الحرية ، لان الحرية لا تهدف الى تبديل ما هو نظام ، وليس هذا مجال اختصاصها ، ولا تتوجه ، بل ولا تكون ان فهمت على هذا النحو ، بل هي قيمية ، اذن فهي لا تصطدم بأي عنصر من عناصر الوجود ولا تتعارض مع اي قانون من قوانينه ، وانما تكمل هذا الوجود وهذه القوانين باضافة ما ينقص هذه القوانين .

اذن الانسان حر بما هو قيمي وبما هو غائي . وهذه القيمة والغاية لا تعارض نظامه الحتمي ايضا ، بل تكمل هذا النظـــام باضافة ما ينقصه اليه ، اي باضافة القيمة والغاية الى كونه نظاما حيا وواعيا ، اي باضافة القيمة والغاية الى افكاره عن الوجود فتصبح هذه الافكار ذات اتجاه ، يكون بحسبها العمل .

بعد هذا يمكن الحديث عن الارادة كنوع من العلية الخاصة ، خاضعة لقوانين القيمة ، مكملة خضوعها لقوانين نظام الوجود ، مصححين رأي كانط المشار اليه سابقا . وبذلك فامتياز الانسان ليس خضوعه لنظام الوجود ، والذي جعله حيا وواعيا ، بل ان امتيازه باكماله لهذا النظام بالقيمة والغاية .

على هذا النحو تقف الحرية الى جانب الحتمية ، الحرية بما هي قيمية والحتمية بما هي حيادية، وبما هما كذلك لا يتعارضان، بل يكملان بعضهما بعضا .

غير ذلك ، اي اشتقاق للحرية من الحتمية هو لغو لا يستقيم،

وبالعكس فان اشتقاق القيمة من اي عنصر من عناصر الحتمية هو نفي للحرية ، وتأكيد للحتمية . قس على ذلك اية نظرية ترد القيمة الى اللذة او الغريزة او المنفعة او المصلحة او الانتاج او الاقتصاد او المادة . بل ان هذا الرد ، عودة الى عدم حياد الوجود . وفي مثل هذه الحدود لا يبقى الانسان غاية في حد ذاته ، ولذا نجد هنا استلابا لحريته . وهو لا يكون غاية الا عندما يكتمل وجوده ، اي عندما يصبح نظامه قيميا .

واذا تناولنا الانسان الخاضع لنظامه فقط ، من دون ان يحدد فعله بالقيمة قط ، يتبين انه انسان لا يعرف الحرية ولا يتمتع بها ، وهذا شأن من يحتكم للذاته او لمنفعته او لسعادته من دون اي اعتبار لاية قيمة .

واذا وصلنا الى الانسان المعترض على حيادية الوجود ، نقف امام حرية ذات طابع سلبي ، وبذلك ، فهي بما تأمره تشكل قيدا اضافيا الى نظام الوجود ، كما ذكرت . ولذا فهنا لا نستطيع الحديث عن حرية صحيحة ذات طابع ايجابي ، لان القيمة لم تحدد بعد الا كسلب .

وان مضينا قدما باتجاه القيمة بما هي فعل ايجابي ، نتجاوز به ما هو كائن ، فنجعل الوجود يتجه بحسب غايتنا، تكون الحرية نسبية ، بقدر نسبية القيمة المقدمة . وتتسع حدود هذه الحرية بقدر ما تتسع قيمنا . وعندما نصل الى القيمة المستقلة ، اي الى القيمة المطلقة تكون حريتنا كاملة . وهذه الحرية بحد ذاتها هدف، نتطلع نحوها في اللحظة التي نتطلع فيها الى القيمة المطلقة ، وهذا اساس آخر للتجاوز ، وان كنا ندرك ان ذاك الهدف في الابد .

اننا احرار بقدر ما نحن حاملون للقيمة وللغاية ، وحريتنا تقاس بهذه القيمة التي نحملها ، وقيمتنا كبشر انما تتحدد بهذه القيمة ايضا . نحن احرار بقدر ما يكون فعلنا قيميا وغائيا . ولا حرية مقررة بحسب نظامنا او وعينا ، بل حريتنا تكون باكمالنا هذا النظام بالفعل الغائي . بذلك يمكن ان نقول ان ماهية الانسان

هي القيمة ، وبالتالي الفعل الحر ، بما هو قيمي ، بما هو مكمل لنظام الوجود ، لا كفعل مطلق يتصدى لهذا النظام ، اذ لا حرية هنا ، بل حتمية وجودية لا غير ، وعبثا ندعي غير ذلك .

واذا تذكرنا ان القيمة كلية ولا يمكن أن تكون فردية ، نصل الى تحديد الحرية ككلية . بمعنى انني لا اكون حرا بصورة كاملة الا عندما يكون البشر كلهم احرارا ، وإلا عندما تكون القيمة قانونا عاما عند الجميع . فمع وحدة البشرية تكون الحرية ، وهذه الحرية لا تكون الا بالغاء كل ما هو فردي (امتيازات ، استغلال ، منافع ...) وإلا بالسيطرة التامة على الطبيعة . لكن لنحذر ها هنا ، فما يقيد الحرية ليس نظام الوجود ، بل تعارضات القيم ، فالنظام ليس قيدا للحرية ، والحرية لا تجابه هذا النظام، واذا كنا لا نتحدث عن الحرية المطلقة ، فذلك لان الحرية تعبير عن فعل قيمي مرتبط بالقيمة المطروحة ، وهذه القيمة لا تكون كاملة الا عندما تكون كلية مطلقة ، وبذلك فنحن على الطريق نحو الحرية المطلقة دائما . وهذا بحد ذاته يشكل حافزا جديدا، هو التحرض، والذي ينضاف الى التجاوز ، ليجعل القيمة اكثر فعالية ، وليغدو الفعل اكثر ارتباطا بما هو كمال . على هذا الاساس يمكن ان نميز الاحاديث المشوهة عن الحرية ، بحيث يغدو السؤال الاساسي دائما : حرية من[9] ؟ كما يمكن ان نعين تزييفات كل الاحكام الصانعة لهذه القيمة ولهذه الحرية بما هما مطلقان .

على هذا النحو نؤسس الحرية بما هي فعل قيمي . ان الوجود لا يعارض ما هو قيمي ، بدلالة حياديته نفسها ، وهو يتقبل القيمة ، بدلالة عدم اكتماله ونقصه ، وعدم احتوائه على الكلية . والانسان بما هو حامل للقيمة هو المؤهل لعملية الاكمال،

---

٩ – راجع أصول الحرية : غارودي . ت : بدر الدين السباعي .

وبهذه العملية ، انما يؤكد حريته ، بما هي اختيار لقيمة ما بين قيم متعددة .

خلاف ذلك ، لا يمكن تأسيس الحرية ، وهو ما اصطدمت به الفلسفة بل والدين ايضا ، ذلك انه مع المنطلق القديم الذي لم ير حيادية الوجود ، بل فهمه وجودا غائيا كاملا ، نقع على إحراج لا يمكن حله ، وقد تحطمت كل الجهود من دون جدوى ، لان النظام الكامل والغائي لا يفسح اي مجال مهما صغر لاية حرية . ولذا فان رفض الحرية ، والاقرار بالجبرية ، ألزم وأصدق ، مع ذلك المنطلق الحضاري القديم . من هنا فان الجبرية الدينية ، والجبرية الفلسفية (كما عند هيجل مثلا) اكثر انسجاما من المذاهب التي تقرر حرية لا تبرر .

اننا نميز بين الجبرية والحتمية بالاستناد الى فكرة حيادية الوجود . ان المذهب الذي لا يرى هذه الحيادية ، يجعل النظام متكاملا ، لذا فهو جبري ، لا يتقبل الحرية اطلاقا . والمذهب الذي يرى الحيادية ، يجعل النظام ناقصا ، لذا فهو حتمي اي لا يحوي القيمة والغاية ، لذا فهو يتقبل ما لا يحويه اي ما ينقصه ، اي يتقبل الحرية . وإذن فالقضية ليست عجز هذا المذهب او ذاك عن البرهان ، بل هي قضية منطلق يتقبل او لا يتقبل البرهان . بمعنى ان المنطلق الذي يعتبر الوجود غير حيادي قد وجد أصدق تعبير له في الفلسفات المنكرة للحرية (اسبينوزا ــ هيجل ــ ...) ، من ذلك اعتبار هيجل ان طبيعة الحرية تتضمن الضرورة المطلقة ، واعتباره البشر ادوات لروح العالم حتى تبلغ هدفها [10] . لكن هذا يسقط دفعة واحدة اذا بدلنا المنطلق ، بجعلنا الوجود حياديا : ان النظام الحيادي يحدد الفعل الحيادي

---

١٠ ــ محاضرات في فلسفة التاريخ : هيجل . ت : د. امام امام ص ٨٧ و٩٥ . دار الثقافة . مصر ١٩٧٤ .

بصورة حتمية ، لكنه لا يمكنه ان يحدد فعلا ليس متضمنا في نظامه . ان هذا النظام يفرض على البشر فعلا آليا ، لكن لا يفرض فعلا قيميا ، لان القيمة ليست متضمنة في نظامه ، وقد صح عند هيجل ان تتخذ الروح البشر وسيلة واداة لان الروح كاملة اي متضمنة للغاية وللقيمة . وليست القضية اننا نستبدل النظام بالروح ، بل هي بالدرجة الاولى فهم الوجود فهما حياديا ، مما يلغي تلك الكلية ويلغي تلك الجبرية .

وقد حاولت الماركسية بعد ماركس وبوساطة انجلز ان تنقلب الى فلسفة ، وان تبرر الحرية امـــام الضرورة ، من دون ان تستوعب التبديل الاساسي في الحضارة . لذا نجد انجلز يظن ان استبدال النظام بالروح الهيجلية يكفي ، وما عليه الا ان يكـــرر الدعوات الهيجلية تكرارا لا يستقيم ، ومما يستعيد الهيجلية ، ويلغي الاستبدال الذي اقامه ، ويسقطنا من جديد في الجبرية الهيجلية ، ويسقطنا في الإله المتغلغل في النظام ، بما هو قيمة وغاية . كتب انجلز : «لقد كان هيجل سبّاقا الى تقرير العلاقة بين الحرية والضرورة بصورة صحيحة . فعنده ان الحرية هي تقدير الضرورة حق قدرها . «ان الضرورة لا تكون عمياء الا بقدر ما لا تكون مفهومة» . فالحرية لا تستقيم في حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل في معرفة هذه القوانين ، وفيما تمنحه هذه المعرفة من امكانية تشغيل تلك القوانين بصورة منهجية ، في اتجاه اهداف محددة ... وهكذا فان حرية الارادة لا تعني اكثر من القدرة على اتخاذ القرارات بعد الاطلاع على حقيقة الامر . وبالتالي فانه بقدر ما تكون محاكمة الانسان بشأن مسألة معينة اكثر حرية ، فان الضرورة التي سيتحدد بها مضمون هذه المحاكمة تكون اعظم ...» (١١) وهكذا فالحرية عنده ، كما عند هيجل تكون

---

١١ — انتي دوهرنغ : انجلز . ت : د. فؤاد ايوب ص ١٢٧ ، دار دمشق ط١ ، ١٩٦٥ .

بوعي ما آن أوانه (١٢) اي معرفة قوانين الطبيعة . لكن معرفة هذه القوانين لا يقرر اية حرية ، لان الفعل الناتج والقرار المتخذ هو تأكيد للقانون ، تأكيد للنظام ، تأكيد للضرورة ، ثم ان معرفة القوانين ، تعني معرفة ما هو حيادي ، فعلى اي نحو ستحدد الضرورة مضمون المحاكمة ؟ انها لا تحدد الا اذا كانت جبرية تتضمن القيمة ، وبذلك فنحن لا نعرف القوانين الحيادية ، بل نعرف الروح الهيجلية المنتشرة في الوجود ، والمحددة للنظام وللقيمة وللغاية ، بما هي معقولية يونانية تتضمن النظام والكمال، المندرج جدليا في الوجود . وهو ما ستنتهي اليه الدوغمائية بدءا من هذه النقطة ، وانتهاء بتقرير البنى التحتية كصانعة للبنى الفوقية ، او بتقرير البنى الفوقية كانعكاس للانتاج ! وهي تقريرات هيجلية ، وليست ماركسية . ان العلم يقرر نظاما حياديا ، وما هو حيادي لا ينتج ولا يصنع الا ما هو حيادي ، وسواء أوعينا الوجود ام لم نعه سنكون خاضعين لهذا الوجود ولنظامه ، ما لم نؤكد الحرية كفعل قيمي يضيف الى الوجود ما يكمله . غير ذلك فان اي حديث عن الحرية هو وهم لا يستقيم .

على الضفة الاخرى ، تقف الوجودية لتقرر الحرية كماهية للوجود الانساني ، وهو امر اغرب ، لان هذا الوجود لا يشير الا الى نظام حتمي . يرى سارتر ان الوجود لـ ذاته حرية ، وبذلك فاننا لا نختار ان نكون احرارا ، بل اننا مقضي علينا بالحرية ، لان الوجود يتزمن كحرية ، والانا هي هذا الشعور بالحرية ، بل هي نسيج هذا الوجود ... الخ (١٣) لكن نسيج هذا الوجود هو النظام

---

١٢ ــ محاضرات في فلسفة التاريخ ج١ : هيجل ص ١٠٢ و١٣٠ .

١٣ ــ الوجود والعدم : سارتر ت : د. عبد الرحمن بدوي ص ٧٠١ ــ ٧٠٢ و٧٦٩ ــ ٧٧٠ . دار الآداب بيروت ١٩٦٦ .

نفسه ، والذي نفهمه بحسب ما يقدمه العلم نتيجة لدراستـــه الوقائع المنتظمة في الوجود ، لا نتيجـــة لما يقدمه علـــم نفس «انتولوجي» !. الوجود نظام ، وهو نظام حتمي ، لا يحتوي على امر اسمه الحرية . لا يوجد عضو ، ولا نسيج ، ولا عصب اسمه الحرية . وماهية هذه الاعضاء وهذا الوجود هو نظامه . وانمـا ترد الحرية عندما اختار بين عدة قيم ، فالحرية ايضا مختـــارة وليست مفروضة ، وكم من انسان تنازل عن حريته بخضوعـــه لنظامه او لنظام الاشياء ، طالبا ما يشبع غرائزه ، وما يحقـــق راحته . هل هو يختار ؟ انه لم يختر بل انصاع لنظامه الحتمي وآثر السلامة . كذا الامر بالنسبة للرواقي لان حريته سلبية ، وكذا الامر بالنسبة للفلسفة الداعية للارتخاء امام قوانين الطبيعة. الحرية اختيار للقيمة ، والقيمة هي ماهية الانسان ، وبها يكون، والحرية لا تكون الا عندما اكون قيميا . ولذا فهي ليست بداهة تقريرية ، بل هي قضية تحتاج لبرهان . ان كل ما يفعله سارتر هو دراسة علمية ضلت طريقها ، وما يعتبره ماهية الماهيات ليس اكثر من نظام الوجود الذي لا يمكن ان يكون حرا في حد ذاته ، وهو يشعر بضعف موقفه ، لذا يحاول اجتياز الصعوبة بتمييز الوجود عن الوجود في ذاته ، فالحرية ليست ماهية هذا الوجود ، لكنه وهو يقرر اسبقية الوجود على الماهية ، يتجاوز هذه النقطة ، من دون ان يشعر ان الوجود في ذاته بالنسبة لكائن حي وواع ، يختلف عن الوجود في ذاته بالنسبة لشيء جامد . وعلى ذلك فالوجود لا يسبق نظامه ، بل الوجود نظام ، وهذا النظام بالنسبة للكائن الحي وعي وحياة ، أما الماهية فهي الافكار المتعلقة بالقيمة، وبالتالي هي الفعل الحر الغائي والمنبعث من القيمة نفسها . وهي لا تكون معطاة الا عندما نصدر حكما قيميا ، ولذا فهي امكان ايضا، يتحقق بالحكم ، وبالفعل الغائي التالي على الحكم .



الوجود الانساني بما هو حياة ووعي هو نظام ، والقيمة ماهيته ، اي ماهية فعله ، وبالتالي ماهية حريته . فحد الحرية هو كونها فعلا قيميا غائيا ، وبما ان القيمة امكان ، فالحرية امكان فعل غائي لنظام حيادي ، والحرية معلولة بالغاية وبالقيمة التي هي ماهيتها . وبذلك فنحن احرار عندما نختار القيمة ، ولكن ما ان ينتهي اختيارنا حتى نستسلم لاختيارنا طائعين . وهذا الاستسلام ليس انهاء للحرية ، بل امتحان لها وهي تتحقق كفعل موجه . أليس من التناقض ان ندعي ان الحرية التفت وهي تحقق ماهيتها ؟! اليس من التناقض ان ندعي زوال الحرية وهي تنجز نفسها ؟!

القيمة ماهية الانسان ، وبما هي كذلك هي امكان ، لتنوع القيم ، ولتنوع الفعل الانساني . بمعنى ان ليس كل انسان مستعدا لتحمل حريته وصنع ماهيته ، وحتى عندما يستعد لهذا ، فان التفاوت المتواصل بين هذا وذاك ، يجعل الامكان مشروعا ، زد على ذلك ، ان القيمة فعل تجاوزي لما هو وجود اجتماعي ، وهو فعل تجاوزي لما اصبح قيمة غير صالحة ، وبذلك فحدود الامكان اكثر مشروعية . وازمة الحرية ، بل وازمة الابداع تظل متجلية في كل قرار ، وفي كل تأزم ، كامتحان لامكانية جديدة تتطلب التحقق بتجاوز الموجود .

ان الازواج : الحرية والحتمية ، القيمة والحياد ، الامكان والتحقق ؛ تبين اننا لا نستبدل الوجود المتحقق بما يسمى المثل او التعيينات العلوية ، بله ولا نستبدل القيم الاجتماعية بها ، لان المتحقق ، ولو كان قيمة اكملت نظاما اجتماعيا ما، هي محل تجاوز ايضا . وبذلك فالتقوقع على قيم اصبحت مبتذلة لا يعني الحرية. وانما الحرية تكون بفعل ابداعي تحددت ماهيته كتجاوز لما هو كائن . والمتقبل لهذا الكائن ، هو من تنازل عن حريته ، وتنازل عن قيمه وخنع لهذا الاستلاب .

وهنا نميز الامكان عما هو بالقوة ، وهو تمييز ذهب اليه ارسطو ، ومسه ابن رشد في شروحه ، ولم يره هيجل وهو يحلل ارسطو : ان كل فعل انساني (تنفس ـ نمو الاعضاء .. الخ) هو انتقال من القوة الى الفعل ، وان كل فعل قيمي هو انتقال من الامكان الى الفعل . وبذلك فان الانتقال من القوة الى الفعل انما يحقق نظام الشيء واحتمالاته ، وهو ما كان يرمي اليه ارسطو ، على حين ان فكرة الامكان تتضمن الحرية وتتضمن الاختيار .

ان عدم اقامة هذا التمييز يولد الالتباس الذي سقط فيه سارتر والذي جعله يرى الوجود بحد ذاته حرية . وهو الذي ولد الخطأ الذي سقط فيه انجلز والذي جعله يحسب ان كل امكان هو اظهار لما هو موجود بالقوة ، وهو ما كان يحسبه هيجل ايضا. وهذا بحد ذاته زيف الفاصل بينهما والقائم على سوء الفهم وعلى التناقض . فعلى حين يرى سارتر ان كل انتقال من القوة الى الفعل هو حرية ، رأى انجلز وقبله هيجل ان كل امكان انتقال من القوة الى الفعل وهو ضرورة !

ان هذا التمييز يسمح لنا عدا ذلك ، بفهم تشويهات الحرية ، سواء عندما يختار احدهم لذته او منفعته او قيما بالية ، مدعيا انه بهذا الاختيار يحقق حريته او انسانيته . ذلك ان هذا لا يختار ، بل ينساق لنظامه ، ويخنع لما هو قوة فيه . على حين ان الحرية تجاوز لما هو بالقوة ولما هو بالفعل ، تجاوز امكاني مؤسس على ماهية تتعدى كليهما معا . ولذا ليس من الاختيار بشيء ان يقول شخص لقد اخترت ان لا اختار . اذ انه عدا عن الحذلقة اللفظية ، لا يختار الانسان الا قيمة من بين القيم ، ولا يكون حرا الا عندما يتجاوز الوجود بالفعل الغائي . بمعنى ان الحرية ليست امكانا لفظيا ، بل هي امكان فعل قيمي وغائي (١٤).

---

١٤ ـ فحرية الفرد تتحقق (بوضعها النسبي) عندما يختار قيمة من القيم. =

اخيرا ، من الزائد القول انه اذا كانت القيمة ماهية الحرية التي تؤسسها ، فان الحرية كفعل ارادة ، تؤسس القيمة ، وتنقلها من عالم الامكان الى عالم الواقع او عالم التحقق .

وعلى الرغم من هذه الجدلية الاساسية ، فان المثبطات والعوائق كثيرة ، لكن هل لنا ونحن نؤكد نظريا ، ان نأمل عمليا ، في يوما ما ، ان نقول من دون احراج شكلي : ان القيمة حرية ، والحرية قيمة ؟! وانه اذا كانت القيمة ماهية الحرية ، فان الحرية ماهية القيمة ، هل ؟ هل نصل الى يوم نطلب فيها القيمة لذاتها وبذاتها ، فلا نشعر بالعبودية لتنازلنا عن اللذات الفردية ولتبنينا اهدافا غائية ؟ فلا نشعر بالعبودية لتوجيه اللذات والمنافع باتجاه القيم الانسانية الواحدة ؟.[1]

- ١٣ -

طرحت التجاوز مقابل الانعكاس ، وكبديل عنه ، فالقيمة تخرج وتنبو عن مفهوم الانعكاس ، وبالتجاوز تكون . بمعنى ان التجاوز غير حيادي ، بل هو غائي ، وبمعنى ان التجاوز اضافة .

وقد تبين أن التجاوز في حده الاول ، انما هو تجاوز لما هو حيادي ، سواء بالسلب والاحتجاج ، او باضافة الغاية لجعل الوجود لنا . وفي كل ذلك يكون التجاوز علاقة بين القيمة والحياد . بيد ان معنى التجاوز يتعدى هذا التحديد الاول ، لانه

= وتتحقق بالنسبة لفرد آخر باعتناقه لهذه القيمة كهدف، وجعلها هدفا له يعمل بحسبه ، وكذلك الامر بالنسبة لاي انسان آخر . وبطبيعة الحال ان الشخص الذي يمتثل لهذا الهدف (والذي سيكون قانونا) من دون اقتناع (لخوف ، لتقليد ...) هو انسان غير حر ، لانه يتقبل ما هو مجبر على الامتثال له .

يعمقه ، وهو تجاوز للقيم ايضا ، بهدف الوصول الى قيم افضل، وهو ما يجعل فعل التجاوز جدليا بصورة دائمة . ان دراسة هذه الجدلية تقتضي دراسة القيم النسبية في علاقتها مع القيم المطلقة ، كما تقتضي دراسة تحرض الانسان بالقيم المطلقة ، وهو ما يعطي التجاوز بعده الكامل ، وهو ما سنفعله بعد هذا الفصل ، اما هنا فلنحلل التجاوز في وضعه البسيط ، من دون ان ينسينا هذا ، ذاك الجدل الاوسع .

ان الوجود الانساني وجود معقد يشمل عدة أمور متداخلة ، ولذا فاننا عندما نذكرها منفصلة ، لا يعني هذا وجود عناصر مستقلة ، وانه لمن الحديث المعاد أن نكرر الاشارة الى وحدة هذا الوجود .

ان الوجود منظم ، اي انه وجود كائن حي ، يعي ويعمل وينفعل ويتعاطف ، وبالتالي هو وجود اجتماعي ، يقيم علاقات اجتماعية مع من حوله من البشر ومع ما حوله من اشياء ، مما يؤدي الى ظهور مؤسسات وقوانين تؤكد هذا الوجود المنظم . وقد انطنا كل هذا الى العلم ، ليصف الوقائع الموجودة وليفسرها. الى جانب هذا ان الوجود الانساني ، هو وجود تاريخي ، يحمل «الرواسب» او «البواقي» الانسانية بما في ذلك التجارب المختلفة للانسانية ، تجارب العلم والقيمة ، ولذا فانه عندما يواجه الوجود لا يجابهه ككائن حي يملك اعضاء تعي الوجود وتعكسه ، بل يواجهه وهو يملك ارثا انسانيا ضخما يتدخل في كل وعي وفي كل تصرف من تصرفاته . واخيرا فان هذا الوجود الانساني ، هو حامل للقيم وللغايات ، ولذا فان اي سلوك لا يجابه الواقع مواجهة انعزالية ، بل يجابهه عبر ارث الماضي وعبر غايات المستقبل . وبحسب جدل كل هذا ، انما يكون التجاوز ، كفعل حر ، لا يؤكد امتياز الانسان فحسب ، بل ويؤكد امتياز الانسانية المستقطبة في لحظة التجاوز . وبذلك فالتجاوز هو نتيجة هذا الجدل ، بل ان هذا الجدل هو المؤسس لاي نمو .

وعندما نقول : التجاوز ، نشير الى حركة باطنة ، بيد ان التجاوز لا يكون حقيقيا الا عندما يكون حركة واقعية . فقاعدته هي العمل . بل وان وحدة العناصر السابقة لا تتأكد الا في العمل . وبذلك فانه اذا كان العلم يشير الى عناصر متعددة ، فان الحامل لهذه العناصر والموحد لها في حركة الاتصال والانفصال ، وفي الجدل عامة ، وبحسب قوته وعمقه ، انما هو العمل .

ان البحث عن البنى لا يتم خارج هذه البنى ، ولا بالنظر الى كل بنية كصيغة مستقلة ، ولا بتجميع العناصر المتباينة ، ولا بالتلفيق بين هذه البنى كحد اوسط ، بل برؤية الجدلية القائمة بينها ، وبرؤية العمل كقاعدة لهذه الجدلية ، وكقاعدة لكل تجاوز . والعمل ليس مجرد حركة ، انه مقدمة الوعي وخاتمته اولا ، فلا اتجاه مستقيم يؤدي من الامر الى سواه ، بل حركة جدلية دائرية ؛ فالعمل يسبقه الوعي ويلحقه الوعي ، بيد انه اكثر من كونه عملا واعيا ، لانه عمل غائي ، وانتاج عالم القيم ليس كانتاج خلايا النحل ، على ما يقول ماركس ، وبذلك يلتقي نظام الوجود الانساني ، بنظام الوجود المحيط وقد اصبح فكرة علمية، وقد اصبح محل العمل ، ويلتقي هذان النظامان بعالم القيم في العمل ، من دون ان نرد احدهما الى الآخر ، بل بربطهما وجعلهما يكملان بعضهما في العمل ، بما هو حركة وجود واعٍ وغائي وحي. وبذلك وبالعمل تلتقي جدليات الوجود بجدليات القيمة . واذا كان الوجود الانساني لا يسير من دون جدل الغاية ، فان القيمة لا وجود لها من دون جدل الوجود . بمعنى ان العمل هو جدل الوجود مع القيمة . واذا كان العلم يبحث في جدليات الوجود ، فان الفلسفة تبحث في جدل الوجود مع القيمة عبر العمل . على هذا النحو فانه اذا كان العلم يحيلنا الى اشياء ، لسنا مضطرين الى نفي هذه الموضوعية ، لكننا لسنا مضطرين للاكتفاء بها ، لا بصنع أوهام تنفي الموضوعية ، بل بصنع ما يكملها (وبالبناء

بالاعتماد عليها) عالما غائيا ، يظهر انسانية الانسان ، ويظهر امتيازه بما هو غائي وقيمي ، بعد ان نفل ذاك القول عن الحيوان المفكر او الاجتماعي كامتياز نوعي . ان امتياز الانسان الوحيد ، الامتياز النوعي ، هو كونه عاملا غائيا ، هو كونه يحمل القيم والغايات ، وبحسبها ينزع الى تجاوز نظامه والى تجاوز نظام الوجود ليكمله ، وليجعله له ، باتجاه الكمال : الخير والجمال .

ان العلاقة بين النظام والقيمة تأتي عبر الوعي . وكلما كان وعينا لهذا الوجود افضل كلما سنحت الفرصة لوضع القيم الاكثر مناسبة لهذا النظام . ان النظام وان كان حياديا الا انه لا يتقبل اية قيمة نفرضها عليه . ان نقصه يحدد القيمة التي تكمله . ولذا فان وعينا لهذا النظام ، اي وعينا لما ينقصه ، يعتبر خطوة اساسية لوضع القيمة المناسبة والمكملة لهذا النظام . وليس معنى هذا ان بقدرتنا ان نعين بصورة كاملة ما يجب ان يكون ، فمهما حاولنا سنجد ان النظام يعدل هنا وهناك ما ذكرناه سلفا ، وكأنه يحني ارادتنا التي تسعى لان تكون اكثر حرية بصورة مستمرة . على هذا فان التجاوز يتخذ طبيعة مزدوجة ينحني خلاله الوجود والقيمة بآن واحد ، وهو ما يعبر عنه عادة بصلادة الوجود وبعدم اكتمال العمل القيمي ، وكأن هناك فراغا يستحيل ملؤه ، وهو بحد ذاته حافز نحو مزيد من التجاوز الجديد . ناهيك عن ان وعينا للوجود لا يزال على الطريق ، مما يزيد من احناء الارادة ، ومما يقلل من احناء الوجود . وناهيك عن التشويهات المستمرة التي تقف بوجه القيمة ، والتي تتطلب المزيد من استبعاد كل ما هو فردي كحد اعلى ، والتي تتطلب تنظيم ما هو فردي كحد ادنى .

التجاوز اكمال ما هو ناقص ، اي جعل ما هو حيادي غير حيادي . ولذا فاننا عندما نتحدث عن ازالة ما هو نظام كاللذة او استبعادها ، لا نعني الا ازالة حياديتها وإلا استبعاد عدم غائيتها . فالتجاوز يكمل ولا يفني ، ينظم ولا يخصي . ولما كانت القيم كلية

وعامة ، فهي تكمل النظام العام بالدرجة الاولى ، ولذا فهي لا تعارضه وانما تحوله الى نظام غائي . من خلال ذلك يظهر إشكال ، يتعارض معه الفرد مع العام ، وعبثا محاولة ازالة هذا التعارض ، بل ان التجاوز انما ينهض في احد وجوهه على هذا التناقض سعيا وراء ازالته ، وبذلك ، فرفعه ، هدف التجاوز. اليست كلية القيمة وعموميتها هي الهدف الاخير ؟ اننا بذلك نقر بعدم كليتها الآنية ، ولذا يبدو ان القول الذي يلفق الوحدة مجرد قول على ورق ، لا يعني شيئا . انه من الافضل ان نحلم بالوحدة، على ان تكون رؤيتنا للواقع رؤية العميان ، بل رؤية المخطىء الذي يعكس كل ما امامه ! ولما كانت الوحدة أزلية في الفلسفات السابقة ، لذا وضعت نصب عينيها تلفيق وحدة كاذبة . ولكن لما كنا نحلل ما هو موجود ، فاننا نرى الوحدة في الابد ، ولذا فاننا نحدد التجاوز كاكمال لما هو حيادي باتجاه هدف كلي ابدي ، هو رفع التناقض بين الفردي والعام . من هنا فان التجاوز يكمل النظام العام ، وفي الوقت نفسه يكمل النظام الفردي ، وقد يعارضه او لا يعارضه بحسب القيمة الموضوعة ، وهذا ما يفسر المقاومة الشديدة التي تلقاها الحرية من النظام الحيادي ، اذ لو رفعنا التعارض ، لهان الامر ، ولصنعنا ملكوت الارض بين يوم وآخر .

وهذا يلقي ضوءا على القيمة المناسبة ، اذ لو كان المناسب هو المتطابق مع نظام الوجود ، لما كان هناك جدل ، بل لانتفى الجدل اصلا ، وعندها حق علينا ان نعترف بأن القيمة انعكاس لما هو موجود وما هو حيادي ! بل وحق علينا ان نتنازل عن فكرة حيادية الوجود . ولكن ان القيمة تلقى مقاومة، وان اساس الجدل هو جدل الانسان مع الوجود ، وبذلك فالمناسب ليس المتطابق مع نظام الوجود . ان قطعة من الحديد ، تصلح ان تكون فأسا ، ومحراثا ، ومسدسا .. وكل هذه الاستخدامات متطابقة مع نظام الحديد ، ولكن هل نستطيع ان نقول ان جميع هذه

الاستخدامات قيمية ؟ ان هذا يدل على ان نظام الوجود لا يطرح قيمة محددة بصورة حتمية او غير حتمية ، كما يدل على ان هذا النظام مطرح قيم متنوعة ، فهو لا يعين لنا القيمة والمهمة ، وانما يحدد مهمات معينة تتناسب معه ، وعلينا ان نختار القيمة وحدنا . من هنا تنفي تلك الجبرية التاريخية ، اذ ما من شيء في الوجود يدل على مسار قيمي اجباري ، وانمـــا يدل الوجود ، ووعينا عنه ، على حدود يمكن لنا ان نتجاوزها بحسب القيم التي نفرضها على انفسنا . ليس في الوجود ما يجبرنا على ان نصنع المسدس بدل المحراث او اية آلة اخرى ، وانما الوجود بنظامه يجبرنا على ان نستخدم الحديد فقط ، ونحن من يصنع منه آلة النسيج او المدفع . ولو كان يجبرنا على صنع المدفع ، لالتفــى الجدل اصلا ، ولأصبحنا جزءا من نظام الحديــــد ! فالمناسب ليس المتطابق مع نظام الوجود ، بل الذي يكمله وفق قيمة محددة، وفق حدود هذا النظام ، الذي يسمح بما هو متعادل ، للاختيار بين عدة قيم متنوعة . وليس أدل على هذا ، اكثر من ان هـــذا النظام سمح وتقبل قيما غير مناسبة عبر التاريخ كله . فهل كان قتل الاطفال في الحروب ضرورة تفرضها الحرب ، على فرض انها كانت ضرورة لا محيد عنها ؟ وهل كن صدور المعايير الجمالية الحديثة في الموسيقى ضرورة لا خروج عليها ؟ اليس تنوع الانتاج القيمي في مرحلة ما وفي قضية ما كالحرب او الموسيقى (قتل طفل ، اغتصاب امراة ، انقاذ جريح من الاعداء ... موسيقــى لامقامية ، موسيقى مقامية ...) ليدل على ان الوجود لا يفرض قيمة محددة ، وانما نحن الذين نفرض القيم المتنوعة . ان الفعل المتطابق مع الوجود ، هو فعل من نظام الوجود وهو فعل حيادي، لا قيمي ، انه انتقال مما هو بالقوة الى ما هو بالفعــــل ، وليس انتقالا من الامكان الى التحقق . ان الانتقال الاول محدد الاتجاه ، ومعين الاحتمال ، على حين ان الانتقال الثاني متعدد الاتجاه .

ولذا كان بأساسه دلالة على الاختيار وعلى الحرية ، على حين ان الاول منضبط بقانونه . ليس في الحديد امكانيات لان يكون فأسا او مدفعا في ذاته ، وانما هذه امكانيات القيمة . ان البذرة بالقوة شجرة ولكنها ليست بالقوة تمثالا او بابا او مقعدا ... بل هذه امكانيات ترتد الى فعل الانسان . ان عدم التفريق ، هو الذي يؤسس الالتباس حول المناسب ، ذلك ان نسبة الامكان الى الوجود يجعل بعضهم يعتقد ان كل فعل يفترضه الوجود بنظامه كاخراج لما هو بالقوة ! لكن ما من شيء في الوجود يدل على ضرورة خروج اية قيمة ممكنة ، ولا شيء في هذا الوجود الحيادي يحدد لنا اية قيمة يجب علينا ان نختار ، وانما يحدد الوجود ساحة بحسبها نختار بين قيم متنوعة . والمناسب هو المنسجم مع هذه المساحة الشاسعة ، وهو بذلك لا يحد القيمة ولا التجاوز، ما دام الاختيار ينصب على عدة قيم مناسبة . ان قتل الاطفال مناسب لنظام الوجود ، ولا يتعارض معه . لكنه ايضا عامل ارتباط بحسب الساحة التي يقدمها . على ذلك فشلت مؤامرة بابوف ، لاسباب عديدة ، اهمها ان عددا محدودا من المؤمنين بنزع الملكية ، لا يمكنهم الانتصار على قوى أضخم بكثير . ولذا قلنا ان المناسب هو المكمل قيميا ، بمعنى انه مرتبط بالوجود ، وفي الوقت ذاته ، انما يكون ليتجاوز حيادية الوجود . فليس كل مناسب قيميا ، ولا كل قيمة مناسبة . وعبقرية الانسان وامتيازه يكون بوضعه القيمة المناسبة في الوجود ، لتجاوز هذا الوجود واكماله . اذ ما اكثر المناسب ، وما أقل القيمي . عدا ذلك لا معنى لقولنا حرية الانسان او اختياره ، لو كان الامر يتم تلقائيا وبيسر، لسرنا نحو الجنة مغمضي الأعين . لكن الاختيار وعي وصراع ، وتأزم وانفصال ، وابداع خلاق . وعلى حين تبدو بعض الاختيارات قمما شامخة في حياة البشرية ، تبدو سواها منحدرات رهيبة في هذه الحياة . ولا كيف ، ولا دليل ، فالانسان

لا يولد حرا على ما زعم روسو ، وانما عليه ان ينحت في الصخر بأظافره لينال حريته ، فإما ان يتقدم خطوة ، واما ان يصل الى الهاوية ، بحسب ما يضعه من القيم . ان وضع نظام جائر لا يدل على مخالفة قوانين الوجود ، بل هو تأكيد لهذه القوانين ، على حين ان وضع القوانين القيمية يدل على تلك المخالفة ، ويؤكد ارادة الانسان وطلبه للكمال .

اذن فان المناسب هو تجاوز الوجود او القيم السابقة وفقا لنظام الوجود ، لان القيمة لا تحيا الا في الوجود . ولا يعني هذا ان الوجود او القيم السابقة ستحدد لنا اية قيمة يناسبهما . ان ما يناسبهما هو عادة ارتخاء القيم ، وهو ما نلاحظه في القانون وفي العُرف عندما يجمدان ، ويصبحان عرضة للتفسيرات الشتى وللتأويلات المتعددة ، بحيث نجد أن ما يطبـــق هو التأويل لا القانون ، وبحيث نجد ان ما يتبع هو الاستثنـــاء لا الاساس . فالمناسب يصبح مناسبا للنظام اي للمنفعة الفردية ، او منفعة الاقوى . اذن ، فانه من الخطأ ان نحتج بالنظام لنقرر المناسب . ان نظاما حياديا لا يحدد قيمة غير حيادية ، ولكنه يحدد ساحة نظامية حيادية تتقبل قيما متنوعة ، وإذن فان حديثنا عن التناسب مع هذه الساحة لا يحدد اية قيمة نختار من ضمن القيم المتعددة ولكن المحدودة والتي يتقبلها هذا النظام . وانما نحن من يختار رمي الالوان على لوحة وادعاء قيمة جمالية جديدة او نحن مــن يختار تناسق الالوان وانسجامها للتعبير عن قيمة جمالية حقا ، فكون نظام الوجود قد حدد التصاق الزيت على القماش ، وحدد عددا من الالوان، لا يعني تحديد ما يجب ان يكون من قيم جمالية. وكون نظام الوجود قد حدد طريقة استنبات القمح لا يعني تحديد القناة أسلوبا لا غنى عنه لهذا الاستنبات ، اذ يمكن ان نجعل هذه الزراعة تعاونية او اشتراكية او استعبادية ، والقوة والتسلـط

او الارادات البشرية هي التي اختارت القنانة من دون سواها(١٥).
وما يتجاوز القنانة ليس نشوء شكل جديد فحسب بل هو الوعي، وهو وضع قيم جديدة ايضا وإلا فكيف نفسر ظهور بابوف وسواه من المعارضين في الثورة الفرنسية ؟ ان رؤية جدلية التجاوز، بفرعيها الوجود والقيمة تحدد هذا التجاوز، وتلغي تلك النظرة الاحادية التي ترد التجاوز تارة الى الوجود، وترده تارة الى الوعي او القيمة . ان رؤية جدلية التجاوز تلغي بآن واحد النظرتين معا . ليست القضية ان نتخيل قيما، ثم نقول للبشر، خذوا وطبقوا ما سوف يجعلكم سعداء، كما ان القضية ليست ان نظام الوجود يفترض قيما اخرى . اننا نعترض عادة، وما كان لنا ان نعترض لو كانت القيم مثل قانون الجاذبية، كذلك ما كان لنا ان نعترض لو ان القيم مطلقة، وانما نعترض باسم قانوننا على قانون فئة او طبقة معينة، فرضت مصالحها، بشكل مزيف، وجعلتها قيمة مطلقة . نعترض لرؤيتنا ان هذه القيمة المزيفة لا تعني سوى منافع اشخاص، وفي الوقت نفسه لا تعني الا ان هذه المنافع قد تحققت نتيجة للضرر الملحق بالآخرين .

وتزداد الصعوبة، عندما نتعرض للمناسب بالنسبة للقيم السابقة والتي ارتبطت بالمؤسسات باسم العرف والتقاليد والقوانين، والتي كانت في يوم ما دالة على الاختيار الجيد، وتراخت واصبحت غير مناسبة، على حين انها لا تزال مقدسة، وكأنها مطلقة . فكيف يكون المناسب متطابقا معها ؟! ان من الخطأ أن ننظر الى القيم، وعلى وجه الخصوص قيم الخير، كقضية فردية تنص على ضرورة تحلي الفرد ببعض الفضائل . ان مصير كل القيم هو أن تصبح عامة، بحيث تغدو عرفا وقانونا وضعيا،

---

١٥ – نقيض الطرح الجبري والدوغمائي عن المراحل الانسانية . راجع الايديولوجية الالمانية . ماركس، انجلز . ترجمة فؤاد ايوب . دمشق .

ولذا فالاخلاق تنتهي الى ان تكون حقوقا وسياسة ، بل تنتهي الى ان تكون وقائع ذات وجود يدرسها العلم بما هو تحليل لما هو موجود ، من دون ان يلغي هذا كونها تجاوزا ، وابداعا ، مما هو محل دراسة فلسفية . فعلى حين يدرس العلم الموجود ، تبحث الفلسفة في تجاوزه ، بوضع القيم المناسبة للساحة المطروحة ، لا باقرار القيم التي لم تبق مناسبة . بذلك فجدل الانسان مع الوجود لا يتوقف عند اللحظة التي نجد فيها قيمة وفي اللحظة التي نعمل بحسبها ، لان هذا العمل يؤدي الى تعديل القيمة والى تعديل الوجود ، مما يولد وضعا جديدا ، تصبح معه القيمة السابقة غير مناسبة ، ومما يستدعي جدلا جديدا اوضع قيمة افضل تنهض على وعي الوضع الجديد . لذا اعترض الرئيس الذي اختاره شعب التروجليت (الذي ذكره مونتيسكيو في رسائله الفارسية) اعترض على هذا الاختيار ، لانه يؤدي الى وضع القوانين التي هي أقل صرامة من القيم المفترضة ، بيد ان هذا الرئيس نسي ضرورة تعديل هذه القوانين وتجاوزها المرة تلو المرة ، كما نسي ان القوانين قيم سلبية ، تنهي عن الفعل ، ولا تؤسس معيارا ايجابيا الا في حده الادنى والذي يصبح مع ظرف جديد ، معيارا غير مناسب ، وهو على كل ما ينساه اولئك العلماء الذين يظنون ان دراسة العرف والعادة والقانون يؤسس علم الاخلاق ، الذي نستغني بحسبه عن الدراسة الفلسفية . ان العلم يدرس القيمة في الوجود ، ولكنه لا يستطيع دراسة القيمة ، من حيث هي امكان . ان القيمة التي يفرضها العرف او القانون لا تلغي القيمة التي يصل اليها الفرد . بل يمكننا ان نقول هنا ، ان القيم القانونية تلزم من يريد الخروج عليها ، ولكنها لا تلزم من يريد ان يضيف لها . بل ان هذه الفسحة هي ما يؤجج الجدل ، ويجعل تبديل القانون مرة تلو المرة امرا محتما . وفي هذه الفسحة انما تعمل الفلسفة . اننا لا نتجاوز الوجود الحيادي

باكماله فحسب، بل اننا نتجاوز انفسنا وقيمنا السابقة، بالدرجة الاولى . وهذا يشير الى ان كل قيمة نضعها هي قيمة نسبية ، مهما ادعى اصحابها بأنها مطلقة ، وبأنها إلهية ، وبأنها خالدة . وبما هي نسبية هي محل للتجاوز المستمر . بل انها محل للتجاوز منذ اللحظة التي توضع فيها ، وهذا ما يفسر الانقسامات والشيع المختلفة في كل مذهب يدعي انه مطلق !

بيد اننا نكون مجحفين اذا اقتصرنا على فهم القيم السابقة كمحل للتجاوز فحسب ، بل ونكون قد بسطنا فعل التجـــاوز التبسيط الخاطىء ، ذلك لان القيم ، بل والتراث الانساني انما يؤخذ بعين الاعتبار لحظة التجاوز . ان الطفـــرات ، والتبدلات النوعية ، تصلح لتفسير الاضافات القيمية الخالصـــة ، بيد ان الحياة ليست مجموعة من الطفرات الثورية في عالم القيم ، ولا يعني هذا ان نقلل من اهمية هذه الثورات ، وانما يعني ان نضعها في موضعها الصحيح كتجاوزات في القمة ، تمهد لها عمليـــات تعديل قيمي بسيط المرة تلو المرة . ولو نظرنا الى قانون وضعي، ولاحظنا حياته ، والتعديلات العديدة ، والاضافات المتتابعة عليه لفهمنا بيسر كيفية التخلي عنه ، وكيفية نشوء قانون آخر جديد كبديل عنه . وفي كل تعديل ، وفي كل اضافة ، وفي كل انشاء جديد ، نهدف الى التجاوز ، ونحن ننظر فيما خلفته لنا الاجيال السابقة . اننا لا نواجه كل وضع جديد كما جابهت الجماعـــة البدائية وضعها، بل ونواجهه ونحن مسلحون بكل التراث الماضي. ولذا لا يمكن للقيم الموضوعة ان تعكس الوضع ، ولا ان تناسبه فحسب ، بل لا بد لها من ان تناسب كل ذلك الماضي . وبالاساس لا بد لها من ان تناسب آملنا في ان تكون القيم الجديدة اكمـــل وأفضل . وكم من مرة نجد انفسنا مضطرين للعودة الى أقـــدم القديم لتأسيس الجديد ، ولمواجهة تشوهات قوانين منحطة ! واذا كنا نتعالى عادة على القديم فليس معنى هذا اننا استطعنـــا تجاوزه حقا . وكم من قيمة قديمة قدم الانسانية تنتظر الانتصار،

على عالم ينفي القيم ، ويضع نصب عينيه مصالح الطبقة المسيطرة كمصدر لكل تشريع ولكل تصرف يمتهن كل خاصية في انسانية الانسان ! واذا كان القديم كلمة عامة ، شاسعة الحدود ، فان الانسانية وهي تقرؤه وتستعيده وتنقده وتغربل تجاربه ، انما تميز ما هو قيمي وما هو غير قيمي ، وبالتالي فانها وهي تأخذه بعين الاعتبار ، فانها تأخذه بحسب هذا التمييز ، اي بما هو تجربة انسانية لا بما هو تجربة مقدسة ، صادقة ، ومطلقة . وبذلك هي محل تجاوز ، مثلما هي اداة انارة ايضا .

اننا عندما نجادل الوجود ، نجادله عبر وعينا له ، وعبر تجارب الانسانية الماضية وعبر قيمها التي تحققت والقيم التي لم تتحقق ، وعبر ما نخاله انه الاكمل ، اي عبر حكم الاجيال التالية. وبذلك فنحن نستقطب الزمان كله في لحظة التجاوز (١٦) . الماضي يحضر ولكن ليس كقيد ، والمستقبل يحضر ولكن ليس الحضور المستوعب . نعم سوف نبين كما ألمحنا مرات الى ان القيمة بكليتها وبوحدتها ابدية ، بيد ان هذا الهدف الذي يوجه الفعل الحر ، انما يُبنى بدءا من اللحظة الحاضرة ، وهو لن يكون الا اذا امتلأت هذه اللحظة بما يناسبها ، وإلا لما امكن تجاوزها في اللحظة التالية ، اذ كيف نتجاوز امكانا لم يتحقق ؟ ونعم ان ماهية الانسان القيمية لا تتعين الا كامكان ما ان يتحقق ، حتى يتطلب امكانا آخر ، فكأن الماهية تخفي وراءها ماهيات تتتابع بالظهور ، مما يعلق القول بالماهية ، بانتظار ماهية اعلى ، تظل محل امكان ، بيد

---

١٦ ـ ولذلك فان البنية الفوقية ليست انعكاسا للبنية التحتية ، لان الانسان عندما يجادل البنية التحتية انما يجادلها عبر كل ارث الماضي وعبر كل آمال المستقبل . ان هذا الاستقطاب في دماغ الانسان ليس مستقطبا فـي البنية التحتية .

ان كل ماهية اعلى ، هي بالاحرى تنتظر ما دونها حتى يتحقق لتظهر ، وإلا لبقيت في عالم الخفاء . اذن فالمستقبل هو الذي يتعلق بالحاضر في الوقت الذي نتطلع اليه . ولهذا فان طلب الكمال واستلهامنا للاكمل الابدي ، لا يعني الا البناء بدءا من الآني ، لان حياة الابد ، لا تكون الا اذا استكمل الحاضر كماله الخاص ، وبذلك ، فان كنا نرفض التضحية بالآني ، الا انه لا يمكن فهمه كلحظة منفصلة ، عن الماضي وعن المستقبل ، وانما يفهم كلحظة جدلية تستقطب الزمان كله ، وبحسب هذا الجدل انما يكون التجاوز ، وهو ما يكمل الجدل المكاني مع عناصر الوجود . وبحسب هذين الجدلين ، وعبر العمل ، انما تتحقق وحدة الكائن ، ووحدة القيمة مع الوجود ، وبالتالي التجاوز لكليهما معا.

***

التجاوز سلب واحتواء . وهذا يذكر بمنهج هيجل ، الم يعتبر وحدة الاضداد او هويتها غاية التجاوز ؟ لقد استخدمنا «الجدل» ، فعلى اي نحو نفهمه ؟ لقد بينت ان الانسان يعي الوجود الحيادي ، وهذا الوعي هو ما يؤسس العلم ، ولا يمكن للفكر او للفلسفة ان تضيف اليه اي امر مهما كان ، وبذلك فان الفهم الهيجلي متكامل من حيث هو تعقل لوجود حيادي . بيد اننا قلنا ان الانسان يحتج على هذا الحياد ، وانه يسلب هذا الحياد، هادفا الى ان يجعل الوجود غائيا ، فيضع القيمة ، ثم انه يسلب هذه القيمة لتناسب وعيه للوجود ، اي لتناسب الوجود ، كتخطيط ، يعمل بحسبه في الوجود .

ان الاحتجاج على الحياد او سلبه ينشيء النواهي ولا ينشيء القواعد. نعم ان كل حد سلب(١٧)، ولكن ليس كل سلب حد، وهكذا

---

١٧ – كما حدد اسبينوزا .

فانني عندما اسلب حيادية الوجود لا أصل الى قيمة ايجابية ، وإلا لكنت أدور في حلقة مفرغة ، وفي الواقع ان مجموعة السلوب لا تحيل الا للحياد .

ان الوصول الى قيمة ايجابية ، لا يكون الا كابداع خلاق ، يخص الانسان بما هو فاعل غائي ، ولو كانت هذه القيمة الايجابية مسحوبة من سلب الحياد ، اذن لما كان للانسان اي امتياز ، ما دام يقرأ غاياته في الوجود ، وإذن لانتفى الحياد ، واذن لكانت الحتمية جبرية . ان وضع القيمة الايجابية ، هو خاصية الانسان، وهو ما يؤكد حريته ، وما يؤكد امتيازه ، وما يجعل الوجود له ، ما يجعله يخضع لغاياته ولقيمه . والقيمة هي ماهية الانسان ، ولا ماهية اخرى له .

يتضح الامر عندما نقارن بين القانون الذي نقرؤه في الوجود والقيمة . ان وعينا للوجود لا يعدو في اعلى الحالات قراءة ما هو موجود ، فنحن اسرى لما نقرأ ، ونحن لا نضيف هنا اي كلمة الا عن طريق الخطأ ، بل ان هذا الوعي يكتمل بقدر تطابقه مع الوجود . والامر خلاف ذلك بالنسبة للقيمة ، فنحن لا نقرأ قيمة في الوجود ، ما دام الوجود حياديا ، وإذن لا بد ان نجعل هذه القيمة اضافة انسانية يبدعها الانسان ابداعا خلاقا . وهو يضيف هذه القيمة الى ما يقرؤه ، فتصبح القراءة ذات اتجاه ، وبحسبها يعود الى الوجود ، ليعمل ، وليجعل الوجود له ، ليجعله غائيا وقيميا .

ونتيجة للتاريخ البشري يتكون عقل قيمي ، يختزن التراث القيمي البشري بما في ذلك القيمة المطلقة . ولو شئنا المقارنة مع هيجل ، لكان العقل الثاني عنده هو هذا العقل القيمي ، ولكن شتان بين الاثنين ، فذاك ليس اكثر من الفكرة نفسها والتي وصل اليها الفهم ، على حين ان هذا العقل القيمي يقف ضده مباشرة بما هو غير حيادي ، وبما هو غير حاوٍ على اي وعي بقوانين الوجود او

الوجود، اي بما هو قيمة (وبالذات بما هو حاو على القيمة المطلقة، وهو ما سيأتي في الفصل القادم) . وهكذا نكون بين حدي الجدل : القراءة الحيادية لوجود حيادي ، والقيمة . والجدل يؤسس على هذا التعارض ، لانتاج قيمة ايجابية جديدة تناسب القراءة وبالتالي الوجود . وهو ما يقابل العقل الثالث عند هيجل ، ولكن بما هو منتج لقراءة غائية وقيمية ، لا بما هو منتج للفكرة . بما هو جامع لحدي الجدل ، الوجود الحيادي والقيمة ، لانتاج ما نستطيع ان نعمل بحسبه ، بتجاوز للقيم السابقة والوجود معا ، أو باستخلاص قيمة من القيمة المطلقة تنسجم مع الوجود .

وهكذا نؤسس الجدل بدءا من منهج هيجل ، ولكن بعد تصحيح هذا المنهج التصحيح المتناسب مع حيادية الوجود ومع كون الانسان غائيا ، وبما يجعل حركات هيجل الثلاثة تندمج في الفهم ، لانشاء قوانين الوجود ، وبما يجعلنا نضيف العقل القيمي والعقل الموحد بين تضاد الحياد والقيمة ، لبعث الجدل مجددا ، بكل دلالته العميقة كجدل بين الانسان والوجود ، بين الحرية والحتمية ، بين القيمة والحياد .

وبعد هذا يمكن ان نلتقي مع الجدل الماركسي ، بما هو قراءة علمية للوجود اولا ، وبما هو قيمة تسعى لازالة الاستغلال ، وتحقيق المساواة بين البشر ثانيا ، لاشتقاق البرنامج المناسب للقراءة العلمية لمجتمع من المجتمعات والمناسب لتلك القيمة المطلقة التي تتطلب الحرية والمساواة الحقيقيتين .

وبذلك نحدد الفلسفة كبحث في هذا الجدل ، لنكمل البحث العلمي في الوجود ، وبذلك نجعلها مشروعة كشرعية العلم ، ان لم نقل اكثر .



ان الفكرة المطلقة عند هيجل تقترب لتجد نفسها في الانسان، وبالذات في العقل الايجابي المركب . وما كان هذا ليتيسر لو ان الوجود حيادي . وبذلك فالفكرة المطلقة ليسهت في عقل الانسان فحسب ، بل وفي الوجود ايضا .

فاذا انتقلنا الى الماركسية ، وتساءلنا عن مصير هذه الفكرة المطلقة ، لاح الجواب السريع ، وهو انها قد حذفت ، لكن كلما تعمقنا الامر ، وخاصة في الماركسية الدوغمائية ، وجدنا ان الفكرة المطلقة لا تزال في الوجود ، ولذا نجد هذا الحديث عن الجبرية الوجودية الصانعة للتقدم والصانعة للبنى الفوقية . من هنا يلتبس الامر عند بعضهم ، فيظنون ان الماركسية لا تزال هيجلية، وان القلب لم يؤد الى نتائجه . بيد ان الوضع خلاف ذلك تماما، بدليل حديث ماركس عن الانسان الفائي ، والمختلف عن الحشرة في عملها الآلي ، وبدليل حديث ماركس عن استلاب العمل في «رأس المال» ، كاستلاب لانسانية الانسان ، ولحريته المبدعة ، وبدليل طلب الثورة لالغاء هذا الاستلاب ، اي لالغاء تلك الجبرية. ان «رأس المال» بما هو تحليل علمي للعمل، يؤكد الحقائق التالية :

ان تحليل الوجود ، مهمة علمية ، ولذا فالافكار التي نصل اليها عن هذا الوجود هي قراءة لهذا الوجود ، لا نضيف اليها اية افكار اخرى . ولذا فالفهم الهيجلي يكتمل عمله ، لانه يعكس جدلية الوجود كاملة .

وهو يعكس الان الاستلاب ، اي تشييء الانسان ، وتصنيم البضاعة . وهي حالة مؤقتة ، وليست مطلقة ، والثورة سوف تلغيها ، وتحرر الانسان ، توصلنا الى الانسان الحر الفائي . ولذا لا جبرية ، ولذا فالفكرة التي نحصل عليها عن الوجود لا تعادل

الفكرة المطلقة المغتربة في الوجود والناظمة له [18] . الا يحق لنا بعد ذلك ان نقول ان الوجود حيادي ؟

وإذن فالوضع الحقيقي عند ماركس هو : وجود ـ وانسان غائي . وعلينا البحث في هذه الغاية . ودراسة الغاية ارشدتنا الى القيمة كدليل للحرية ، وكدليل للفعل الخلاق ، الذي يمتاز الانسان به عن الحشرة . وهكذا نكتشف جدل القيمة والوجود عبر عمل الانسان الغائي .

واذا عدنا الى هيجل ، وجدنا ان كل هذا المنعطف ملغى ، لان ما هو غاية انسانية ، خدعة عقلية ، فالنظام ، نظام الفكرة المطلقة، ونظام الوجود كامل ؛ ولذا فما الحرية الا فهم هذا النظام ، وإلا معرفة ما آن اوانه . لذا لا حاجة للتوفيق ، ان الهيجلية هي الماركسية الشائعة والدوغمائية ، والمناقضة لرأس المال . ولن نختلف على الالفاظ ، فالضرورة الجبرية واحدة ، سواء أقرتها الفكرة المطلقة او أقرها الوجود غير الحيادي .

من هنا كان لا بد من دراسة هيجل بدءا مما نستخلصه من عمل ماركس، وهذا يؤدي الى حذف اللحظتين العقليتين التاليتين على الفهم ، لانهما لا تضيفان شيئا . وبالتالي اضافة لحظة عقلية ثانية تقرر الغاية بما الانسان غائي ، واضافة لحظة عقلية تركب ما جاء به الفهم وما يقدمه العقل السالب . واساس كل هذا كون الوجود حياديا ، وكون الانسان غائيا .

وهذا اعتراض على كل محاولة تلفيقية ، لان كل تلفيق انما يمسخ كلا الجانبين ، ويضيع جوانبهما الايجابية . كما هو اعتراض على تلك السطحية التي تزعم ان الماركسية الدوغمائية حذفت القشرة المثالية في المذهب الهيجلي فحسب، لانها لا تحذف

---

18 ـ الماركسية ـ اللينينية . الفصل الاول : نحو فهم الماركسية . للمؤلف . دار ابن خلدون .

شيئا ، وانما تسقطنا في الهيجلية حتى الغرق .

ان امتياز ماركس الاساسي هو حديثه عن غائية الانسان ، وعن عمله الغائي الحر ، وهنا بالذات ، وليس في اي حديث آخر، انما نجد منطلق الماركسية . هنا بالذات نجد جدل ماركس الذي يحل محل جدل هيجل . تحت هذا المنظور ، يتضح اننا لم نحاول تقريبه من هيجل (١٩) ، وانما حاولنا ان نبين ما هو مصير جدل هيجل ، وكيف يتصحح التصحيح الجذري ، كرد على من يدعي ان الجدل واحد ، وان القضية مجرد كشف لجدل الوجود بدل كشف جدل الافكار . ان الجدل الماركسي يتجاوز جدل هيجل ، لانه جدل الجدل ، انه جدل جدلين : جدل الوجود وجدل الغاية . جدل الوجود وجدل الانسان ، جدل الحتمية وجدل الحرية . انه تركيب لهذين الجدلين ، وتجاوز لهما بالقول وبالعمل (٢٠) .

- ١٤ -

ترتبط القيمة بالوجود ، فهو محلها ، ولا حياة لها الا في الوجود عبر عمل الانسان لتصنع اتجاهه . ويمكننا الان ان نؤكد الارتباط ، لنميزه عن الاشتقاق ، مع رفض اشتقاق غير الحيادي من الحيادي ، وبذلك نصل الى استقلالية نسبية للقيم . وهذه النسبية متعلقة بوعينا للوجود ، لاننا نحدد هذه القيمة بحسب درجة وعينا ، كما ان هذه النسبية متعلقة بالقيمة نفسها التي هي نسبية بحد ذاتها ، والتي تحدد بحسب درجة عالمنا القيمي ،

---

١٩ — كما اراد التوسير في قراءته لرأس المال .

٢٠ — لم نحاول ان ننطلق من البدء ، وانما بنينا على النتائج التي توصلنا اليها في بحثنا «الماركسية — اللينينية» . دار ابن خلدون سنة ١٩٧٧ .

واخيرا فان هذه النسبية متعلقة بعملنا وقوته وبمقاومة الوجود له . واذا كنا نجد هذه الاستقلالية هذا الحد الذي يضعف من قيام القيمة في ذاتها ، فلا يجب ان ننسى ان مثل هذه الاستقلالية لم تكن معطاة دائما ، وانها انتهت الى هذا الوضع نتيجة نمو طويل عبر الجدل مع ما هو حيادي ، لا الارتباط به فحسب .

انه من المنطقي جدا ، ان ترى الفلسفات الخير والجمال في الوجود ، ما دامت قد انطلقت من كون الوجود غائيا ، وان تشتق قيمها من قوانين الوجود الخفية ، داعية لمحاكاة الطبيعة فيما تنتجه ، فهي المصدر السري الذي لا ينفد لكل ما هو اصيل ونقي وطاهر . فالقيم مختلطة بالوجود ، بل هي ماهية الوجود . ولذا ما علينا الا ان نكشف السر ، لنرى القوانين الخالدة والمطلقة . وبما هي كذلك فهي تشكل وحدة ازلية عقلية ، فيها العقل هو الخير وهو الجمال في تناسق محض . وبذلك فالقيم لا تختلط بالوجود ، بل وتختلط ببعضها ، فالعارف هو الخير وهو الجميل ، والجاهل شرير وقبيح ، ولذا يجب ان نجبره على المعرفة ونجبره على الاعتراف بوحدة القيم ، وبوحدة هذه القيم مع الطبيعة . وبذلك تتحدد حدود عالم القيم ، والمواضيع التي يبحثها بدءا من المنطلق نفسه . وقد يكون من المفيد ان نتصدى كما يفعل بعض الباحثين لهذه الوحدة ، كاشفين الترابط المزيف الذي نسق كل مظاهر الحياة وكل فعالياتها ، بيد انه من الاجدى ان نمسك المنطلق لنكشف خطأه وبالتالي لنكشف ان ما اعتبر مصدرا سريا ، ليس الا عطاء انسانيا ، زيّف ونسب الى الوجود وعمم ليكون مطلقا إلهيا ، ومطلقا وجوديا (٢١) .

---

٢١ – يذكر هذا ، بأيام من تاريخنا ، تقررت فيها قيمة هامة ، وهي نزع الملكيات الكبيرة والمستغِلة. فانبرى اصحاب المنطلق القديم ، ليهاجموا هذه =

نتيجة لذلك اختلطت القيم بالوجود ، واختلطت بكل مظاهر الحياة ومظاهر المجتمع وفعالياته كالدين وكالصناعة وكالحرفة... كما اختلطت القيم ببعضها ، فالجميل يجب ان يعبر عن فضيلة من الفضائل (٢٢) ، بل يجب ان يعبر عن نص من نصوص القانون الوضعي لان القيم حلت في هذا القانون !

ويظهر التفاؤل خلال الحديث عن الاستقلالية القيمية النسبية، كيف لا ، ونحن نرى يوما بعد يوم من يعيد خلط القيم بالوجود الحيادي ويشتقها منه ، بل ويخلطها بالقانون الحقوقي ، ودعك من خلطها ببعضها .

وليس لنا ان نعيد الحديث عن استقلالية القيمة عن عناصر الوجود الحيادي ، بعد ان اكثرنا من مسه فيما سبق ، وهو ما يمكن ان نجده في اي كتاب عن القيمة الاخلاقية او القيمة الجمالية . وان كنا هنا نؤكد كل هذا بقولنا ان الحيادي قيميا لا يقدم ما هو غير حيادي ، وان كانا يرتبطان ببعضهما .

ويبقى اذن ان نبحث في علاقة القانون بالقيمة ، وفي علاقة القيم بعضها ببعض ، وبالتالي ان نبحث في وحدة القيم كهدف .

***

نعني بالقانون أي قانون حقوقي وأية قاعدة جمالية وضعية تطبق في زمن محدد كمعيار للانتاج او للنقد العام . فالقانون على هذا النحو قيمة حية تتمتع بالوجود . وهو إما ان يكون مجرد

= القيمة ، باسم المصدر السري ، وبذلك فقوانين الوجود القيمية قررت الملكية والاستغلال ، ولذا فالقيمة الجديدة شر مطلق !!

٢٢ ـ كما تجددت لدى تولستوي في نظريته عن الفن .

سلب للحياد في حالته البدائية ، او يكون اقرار قيمة ايجابية في وضعه الناضج ؛ وهذا التقسيم لا ينفي امكان احتواء القانون على احكام غير قيمية ، بل ان هذا الامكان يتسع الاتساع الكبير ، كلما عبر القانون عن فردية ما وكلما ابتعد القانون عن الكلية فيما يهدف اليه ، وهو ما يشكل إشكالا اساسيا في وضعه ، اذ لا يكون قانونا ما لم يكن عاما ، ومع ذلك نجد القانون معبرا عن فئات فردية ايضا ، تحول الإشكال الى تناقض صارخ ، مما يجعلنا ننكر على أحكامه الفردية كونها قانونية او قيمية .

قلنا ان الانسان يعي الوجود الحيادي ، ثم يسلبه لعدم رضائه عنه ، بما هو انسان قيمي ، وبالتالي يشتق من قيمه ما يناسب الوجود الحيادي ، وما يشتقه هو القانون في وضعه الامثل ، فهو الناظم للوجود ، والذي يجعل التصرف ، اي تصرف ، غائيا وقيميا . وهذا الاشتقاق لا يعبر عن الوضع الامثل للقيمة ، وانما يعبر عن الوضع الامثل للوجود بما هو مكون من مؤسسات وإرادات مختلفة ، ولذا تنشأ فسحة يتعارض فيها القول والفعل عند بعضهم ، كما تنشأ فسحة يتعارض فيها القانون مع الآمال والغايات عند بعض آخر ، وعلى حين ان الاوائل يطلبون ارتخاء القانون ، يسعى الآخرون الى تجاوزه ، لانه دون ما يبتغون . وهذه الفسحة مصدر لتجاوز جديد يعضد تجاوزا آخر ينشأ نتيجة لنشوء وضع جديد والذي يقتضي قانونا جديداً ، وهلمّ جرا .

فالفلسفة بحث في هذا التجاوز ، وغايتها وضع التخطيط أو التشريع القانوني لجعل الوجود غائيا ، وليست سباحة في الهواء ، وفي القيم والمثل المطلقة . انها اشتقاق للقيمة وتشريع للقانون ، وتجاوز مستمر ودائم لما هو كائن ، فاذا ما انهت مهمتها بوضع القانون يبدأ العلم بوعي الوضع الناشيء ، بوعي القيمة التي نزلت الى الوجود ، بوعي الوجود وقد غدا غائيا وقيميا ، ونتيجة لهذا الوعي تعود الفلسفة لتضع قانونا جديدا يناسب الوعي

الجديد ، بدءا من الفسحة التي يطرحها .

لقد مر ان العلم يدرس ما هو حيادي ، والآن نذكر ان الوجود الاجتماعي حمل قيمة وغاية بفعل القانون ، فمؤسسة ما او لوحة ما لا تفهم الا بحسب الغاية التي انشئت من اجلها ، والتي تحاول ابرازها . فهل نرتد لنقول ان العلم الانساني يبحث فيما هو حيادي وفيما هو غير حيادي ، على اساس ان القيمة اندمجت بالنتاج ؟ بيد ان العلم انما يبحث في الكائن من حيث هو وجود لا من حيث هو غاية، ولذا فهو يصف ويفسر ولا يقدم حكما معياريا. بمعنى انه يبحث في اللوحة او المؤسسة من حيث هي تمثل واقعة وجودية ، واذا اصدر حكما ، فهو لا يصدره كعالم وانما كانسان يؤمن بقيم محددة ، اي كفيلسوف ، والفلسفة تبدا نقدية ، بل انها عندما لا تجد ما تقدمه كعطاء ايجابي ، تجد في النقد محورها الهام والوحيد ، فالفلسفة تحاذي العلم ، ولكنها لا تختلط به .

لقد الفنا العديد من الغايات الانسانية ، بحيث غدت لصق الوجود ، ومع ذلك فان العلم وهو يصف ويفسر لا يمس هذه الغايات ، بل ويتجاهلها وكأنه لا يراها . وعلى ذلك فاننا وان وضعنا الغاية في الوجود ، فالعلم لا يدرس تلك الغاية ، وانما يدرس الوجود الجديد الناتج عن هذا الوضع . لقد درس قطعة الحديد سابقا ، وهو يدرس تركيب الآلة الصناعية الان ، من دون الغاية التي صنعت من اجلها . ولكن هل يعني هذا ان الآلة لم تصبح غائية في ذاتها ، وانها لا تزال قطعة من الحديد ؟ بمعنى هل اصبحت الغائية جزءا من قانون هذه القطعة لمجرد اننا حولناها الى آلة ؟ نعم ان هذه القطعة محل لغايات جديدة ، وهي لا تكون بحسب غايتها الا بمقدار ما تبقى صالحة كآلة، وإلا بمقدار وعينا لهذه الغاية ، وضمن هذه الحدود ، الا نجد تناقضا فيما نقول ؟ يمكن ان نقول ان الغائية لا تدخل في قانون الشيء في ذاته ، وانها تكمل هذا القانون ، ولكن هل يدخل هذا التركيب

بين الوجود والغاية في البحث العلمي ؟ ان هذا الإشكال يؤدي الى ظهور علمي الاخلاق وعلم الجمال بما هما بحثان في الوجود القيمي والغائي ، الاول يبحث في الاخلاق الموجودة ، والثاني يبحث في الفنون الموجودة . وهما علمان ينبثقان عن عمل الانسان الغائي ، ويقفان الى جانب العلوم الاخرى (علم الطبيعة ، النفس ، الاجتماع) والتي تدرس ما هو موجود حيادي ، على حين يدرس هذان العلمان الموجود غير الحيادي . اي يدرسان القانون وهو يطبق بعد ان انجزته الفلسفة . وهكذا نجد ان هذين العلمين يقعان بين الفلسفة والعلم ، وانهما نقطة الالتقاء بينهما ، بما هما وصفيان ، وبما هما معياريان .

***

على هذا النحو لا نكون قد برهنا على حذف الإشكال ، وانما نكون قد أحلنا الاشكال الى العلمين الجديدين ، اللذين يحتفظان بالإشكال بصورة متتابعة . وعندما نسمي كل واحد منهما بعلم معياري ، انما نشير الى هذه الاشكالية ، فالعلم يصف ويفسر والمعياري يقدم حكما قيميا . وهكذا فان القول بالقانون هو قول مشكل في ذاته .

وانما نقترب شيئا فشيئا من حل الإشكال ، عبر تقدم القانون باتجاهين ، الاول منهما : هو استيعابه للقيمة ، بحيث يلغي الفسحة بينه وبينها ، والثاني منهما : هو استيعاب الوجود ، بحيث يكون الوجود في ذاته قيميا . وقد تيسر هذا لدى القائلين بالارادة المطلقة للذات الالهية دفعة واحدة . والامر خلاف ذلك بالنسبة للارادة الانسانية التي عليها ان تنحت في الصخر اهدافها وقيمها . ولذا حسبنا ان نتحدث عن غائية هي بحد ذاتها غاية (هدف) . وحسبنا ان نتحدث عن التقدم خطوة بعد خطوة.

فالتجاوز كائن بصورة مستمرة والفسحة بين القيمة والقانـــون تؤسس للتجاوز في احد جوانبه ، والهدف في الابد ، ومن دون ذلك ، من دون التجاوز ، لا نكون امام الانسان ، بل نكون امام ارادة مطلقة او عدم مطلق ، وفي مستوى الوجود ، المعنيان هما معنى واحد .

وهكذا نشير الى الإشكال ، ولا نطمح الى حله ، وانما نرى ان حله ، هو هدف للانسان واقعيا ، لا منطقيا .

★★★

اذن ، فمطمح القانون ان يستوعب القيمة كل القيمة ، وان يتغلغل في الوجود ، في نظامه لتتشكل وحدة كاملة ، أعطيت في الفلسفات القديمة ، كأمر منجز ، منجز ضمنيا في الازل ، والآن نعطيها كهدف سينجز في الابد .

وليست القضية مجرد جدل بين القيمة والوجود عبر العمل الانساني ، وهو ما يجعل الوحدة هدفا ، وما يجعل تاريـــخ الانسانية ، تاريخ للسير نحوها . وانما القضية ـ ايضا ـ هي جدل القيم والغايات مع بعضها . وهو ما يجعل الوصول الـــى القانون اكثر جدلية مما هو مقرر كتلقائية بسيطة . بمعنى اننـــا نعي الوجود ، ونتيجة لهذا الوعي لا نمد أيدينا الى صندوق القيم الجاهز والناجز ، لنختار القيمة المناسبة ، ولنعمل على اساسها، كقانون لا فكاك عنه . وانما نجد ان وضع القانون بحد ذاته ، بما هو القيمة المناسبة ، جدلي ، وبه وحده ، يتجلى الفعل الحـــر والخلاق ، اذ لا دليل عند الاختيار ، ولا تلقائية ، بل فعل نتجاوز به كلا من القيمة السابقة والوجود ، وفعل نتجاوز فيه جدل القيم مع بعضها قبل ذلك وخلاله . ودعك من اللامسؤولية التي نراها كثيرا ، ذلك ان وضع القانون هو الاختيار المسؤول نفسه ، وهو التخطيط الواعي الناتج عن وعي العلم بالوجود اي وعي جـــدل

الوجود ، والناتج عن الوعي القيمي اي جدل القيم ؛ وهو التركيب الناتج عن تجاوز هذين الجدلين .

من هنا فان الحديث عن صنع القانون كفعل خلاق ومبدع ، وكفعل حر ، لا يعني ذلك الهذيان ، وتلك اللامعقولية . لانه الفعل الواعي والمعقول ، والقائم على دراسة قوانين الوجـــود وقوانين القيمة لاستخلاص القيمة المناسبة . على هذا النحو انما نتعقل القيمة كتخطيط يبني فوق العلم ليكمله ، لا ليقفز في عوالـــم الخيال والحدوس والالهام والوحي ، ولا ليتحد بالعشوائيـــة وبالارتجال وبالفوضى . وكل هذا ممكن عند الحديث عن بحث في القيمة السابحة في الهواء وفي الضباب ، ولكن هذا يصبح غير ممكن كجدل ينهض عن وعي بجدل الوجود وعن وعي بجدل القيم وكتجاوز لهما للوصول الى قيمة نعمل بحسبها في الوجود. ولذا فانه لا قيمة لاي بحث ما ، ما لم يكن دراسة للقيمة كامكان لان تكون قانونا وضعيا . واذا كانت الفسحة بين قيم بعض الناس والقانون قائمة ، فليس لتقرير عزل احدهما عن الآخر ، وبالتالي الانعزال عن الوجود ، لان هذه الفسحة اداة لتجاوز القانـــون القائم ، بالعمل على تغييره ، وبالعمل وحده . ثم ان وجود القانون، لا يلغي سواه ، وانما يفترض العمل بحسبـــه كحد ادنى ، ولا يفترض الاكتفاء به وحده . ولذلك فانه وان كان من دون المطلوب، فنحن لا نستطيع الا ان نعمل بحسبه ، ولكن ما من شيء يمنـع تجاوزه فرديا ، قبل ان نتجاوزه عمليا بقانون اكمل يحل مكانه . على هذا النحو يكون الامتثال للقانون تحقيقا لقيمة مقررة فيه ، من دون ان يزيل هذا الامتثال الفروق الفردية خارجه ، وهذا بحد ذاته ، منشأ قيم افضل كما انه منشأ فعل غير قيمـــي فيما لا نص عليه .

ان نقص القانون ، يولد ثنائية في القيم ، واذا كان اصحاب القيم يعترضون على ربط القيمة بالقانون باسم هذه الثنائية ،

فانه يجب ان لا ننسى ان هذه الثنائية لا تصنع قيما افضل من القانون عند بعض الناس فحسب ، بل تصنع قيما اسوأ من القانون عند بعضهم الآخر . وهو ما يؤكد ضرورة الربط بين القيمة والقانون ، مثلما يؤكد ضرورة تجاوز الوجود مع نشوء وضع جديد (٢٢) .

ان الفسحة القائمة توسع من مدلول الحرية ، وتوسع من فعلية العمل القيمي ، وتؤكد التجاوز ، ولكن لا تجاوز فردي ، بالمعنى الاصيل . ولا قيمة الا القيمة العامة . بمعنى ان التجاوز الحقيقي هو تجاوز لقيمة عامة . من دون ان ينفي هذا دور الفرد. بل ان هذا يستعيد دور الفرد في وضعه الصحيح . بما هو اكثر وعيا من سواه ، وبما هو طليعة ، تصنع الجدل ، وتقرر التجاوز، باتجاه قانون اشمل واعم واكمل مرحلة بعد مرحلة . وبذلك فالتعارض بين القانون والقيم هو عامل دفع لا عامل اعاقة .

- ١٥ -

في الوجود جدل يقابله جدل القيم . فماذا نعني بهذا الجدل؟ قد تخطر في البال اولا تعارضات الغايات البشرية ، وتعارضات قيمهم التي نختزنها كتراث في دماغنا ، وهذا امر صحيح ، بيد انه لا يستوعب هذا الجدل . ان القيم بحد ذاتها متعارضة ، ونحن

---

٢٢ — هذا نقيض راي سقراط — افلاطون في وحدة القيم ، المقررة ازليا. لقد وحد افلاطون القيم بالحوار ! [راجع محاورة بروتاجوراس ص ٦٨ وما بعدها . ت : محمد كمال الدين يوسف . مصر ٦٧] من دون اهتمام بالواقع . ان عكس الموضوع يوضح مآل الوحدة المستقبلية .

نلاحظ هذا في الفنون اذ يأبى الفنان ان يقيد الجمال بالخير ، وكأنه يرى تعارضا لا يلزمه الا بتأكيده وإلا برفض وحدته . وان مضينا قدما لتحليل مجموعة قيم احد الفرعين كالفضائل او الجماليات ، وجدنا في عالم القيم الموحد عادة ، تعارضا مذهلا، فالعدل يتعارض مع المساواة ، والعدل يتعارض مع الأخوة (٢٤) . بل اننا اذا تقدمنا اكثر وجدنا القيمة الواحدة ، كالعدل ، بما هي كلية ، تتعارض ضمن ذاتها . الا يلوح بعد ذلك ان حديثنا السابق عن «القيمة» بهذه الصيغة الخالصة ، انما هو تجاوز فارغ ، لا يحدد اي أمر ذي بال او ذي معنى ؟ الم نسمح بحديثنا للمنطقية الوضعية بأن تجد دليلا تؤكد مذهبها في الكلمات الفارغة من الدلالة (٢٥) ؟ السنا نكشف بهذا ان القضية ليست تعارضا بين قيم سالبة كالشر وكالقبح وقيم ايجابية ، بل هي تعارض ضمن كل مجموعة من القيم ، وضمن كل قيمة ، وفي أجزاء كل واحدة على حدة ؟

ان ما يؤسس التعارض والتناقض اي الجدل ، هو كون قيمنا نسبية ، وما يلغي الجدل ، هو القول بالقيمة المطلقة . ان القيمة المطلقة وحدة ، لا بمعنى الجمع ، وانما بمعنى الفردية . فهي اذا نظرنا اليها من جانب رأيناها خيرا مطلقا ، واذا نظرنا اليها من جانب آخر رأيناها جمالا مطلقا ، فهي خير ، وبما هي خير في ذاته ، هي جمال . ولذا جاز الحديث عنها بهذه الكلية وهذه الوحدة . واذا كان للوجود كلية ما ، فان للقيمة مثل هذه الكلية

---

٢٤ – راجع مسرحية البير كامو الاخاذة والمسماة : العادلون [ت : اميل شويري . دار العلم ، بيروت عام ١٩٥٥ . ط١] وفيها نجد هذا التعارض بين الحب (الأخوة) والواجب (العدل) .

٢٥ – راجع المنطق الوضعي : زكي نجيب محمود ، ص ٣ و٤٢٨ ط٢ .

ايضا . والقيمة المطلقة ، بما هي وحدة وكلية ، هي الهدف اللانهائي . بمعنى ان هدف الانسانية هو التوصل الى ازالة التعارض بين قيمها النسبية ، والى ازالة التعارض بين هذه القيم النسبية والوجود ، بتحقيق هذه القيم واقعيا ، وبتجاوزها المرة تلو المرة نحو الاكمل فالاكمل . فالقيم النسبية امكان يشير الى امكان آخر ، وماهية تشير الى ماهية اخرى ، وغاية تشير الى غاية ابعد ، فهل الانسان ماهية غير محددة ، ما دام يتجاوز كل ماهية ؟ ان ماهيته ، كونه يحمل القيمة ، وبالذات القيمة المطلقة، بما هي غاية لانهائية له ، وبما يشتق منها قيمه النسبية .

اننا نختزن تراث الانسانية القيمي ، وهذا الاختزان ليس سكونيا راكدا ، بل هو اختزان حركي وجدلي ، وما النقد الذي يصنعه الانسان الا دليل على هذه الجدلية . اننا نتحدث الى الماضي بصورة دائمة بكلام غير مسموع وبكلام مسموع ومكتوب . واذا كان هذا الحديث ، بل وهذا الاختزان مختلط بسواه من التراث الانساني عبر تاريخ الافكار ، فانه يمكن فصله لبيان ، كيف نشأت القيمة المطلقة ، وتصحيح الاخطاء التي خلطتها بسواها . نحن نعرف قيما نسبية ، ونعرف ان البشرية تتجاوز هذه القيم ، مما يطرح فكرة الكمال كسلب لهذا النسبي ، نقيض ما قاله ديكارت (٢٦) . نعم اننا اذا اضفنا القيم الى بعضها لا نصل الى الكمال اللانهائي (٢٧) ؛ بيد ان سلب النهائي يوصل الى

---

٢٦ — راجع راي ديكارت في تأملات ميتافيزيقية — ت : كمال الحاج . دار عويدات .

٢٧ — وهو ما ذهب اليه هيوم ، فكلمة الله ، انما تكون بمد الصفات المحدودة والملاحظة في تجربتنا . [راجع : دافيد هيوم : زكي نجيب محمود ص ٣٦ سلسلة نوابغ الفكر الغربي رقم ٧ دار المعارف . مصر] ١٩٥٨ .

اللانهائي ، وبذلك فاللفظ لانهائي في عالم القيم هو لفظ معدول، وقد قلنا منذ البداية ، ان اول طريق القيم كان بسلب الوجود الحيادي . كذلك نقول هنا ان اول طريق كشف القيمة المطلقة هو سلب القيمة النسبية ثم اعطاؤها طابعا ايجابيا ، يدل على الكمال المطلق ، ويدل على الغائية اللانهائية للانسان ، يتحرض بهـــا ليتجاوز ما هو موجود .

ان الانسان يطلب الكمال ، ويطلب الافضل ، ولا يقتنع بتلك الكلمات التي تتحدث عن الانسجام الازلي ، وعن أحسن العوالم الممكنة (٢٨) . وهو يتجاوز واقعيا هذه العوالم الممكنة ، ويدرك امكان الوصول الى قيم افضل ، بدلالة تجاوز القيم الموضوعة مرة تلو مرة ، وبدلالة وجود الكمال المطلق كفكرة في راسه ، وبدلالة صنع الجدل عنده ، بين ما هو نسبي وما هو مطلق ، والـــذي يؤدي الى اشتقاق قيمة مما هو مطلق ، لتجاوز ما هو نسبي ، بما هو نسبي ، ولكنه أكمل .

وهكذا فان العقل القيمي لا يختزن تراث الانسانية القيمـــي فحسب ، بل ويختزن فكرة عن الكمال المطلق او القيمة المطلقة . وهو ما يجعل الجدل يأخذ أبعاده الكاملة . ولكن ما هي هـــذه القيمة المطلقة ؟ اننا لا نستطيع ان نحدد من امرها امرا ، نعم اننا نقول بأنها الكمال المطلق والقيمة الواحدة ، ولكن لا شيء آخر ، ولذا قلنا ان ابداع القيم المناسبة ، انما هو فعل خلاق ، ذلك ان القيمة المطلقة لا تمدنا بأي دليل . نعم اننا نتأثر بها ونتحرض طلبا للأكمل ، ولكننا علينا ان نشتق الاكمل والمناسب لظرف معين ، بجهدنا الخاص لا غير . نعم ان القيمة المطلقـــة وثنت في ذات

---

٢٨ – ليبنتز: المونادولوجيا . راجع الترجمة في «فلسفة لايبنتز»: د. جورج طعمه ص ١٠٧ دار الثقافة . بيروت ١٩٥٥ .

وهمية . ونقد هذا يحتاج لبحث مستقل ، ليس هذا المكـــان موضعه . ولذا نشير هنا الى ان نتائج هذا التذييت ادت الى جعل ما هو قيمة نسبية تخص مرحلة ما ، جعلها قيمة مطلقة . ثـــم تأتي مرحلة تالية تتطلب تجاوزا لتلك القيم ، مما يضع تلـــك الوثنية الوهمية في إحراج ، وبالتالي يضع تلك القيم في احراج اهم ، تؤدي الى التراخي ، وبالتالي الى الانحلال، اذ كيف يتجاوز الانسان ما هو قيمة مطلقة ؟ وهو ما تعانيه حياتنا العربية الان ! انه من الحديث المعاد ان نكرر ان القيمة المطلقة ليست ذاتا ، وانها مجرد لفظ في دماغنا ، ولكن اي لفظ ؟ انه اللفظ الذي يؤسس هذه الآمال والرغبات في تجاوز النقص الذي نعانيه ، وتؤسس هذا المطلب للكمال ، وتؤسس الفعل الغائي ، وتؤسس كل قيمة لان كل قيمة ، انما هي نتيجة لتحرضنا بهذا الكمال المطلق . السنا نرى التناقضات في كل امر ؟ السنا نرى التناقضات حتى في قيمنا ؟ ان كل فعل نؤديه ، انما نؤديه لرفع هذا التناقض ، ونحن لا نؤديه ، ما لم نكن مقتنعين بإمكان هذا الرفع ، ونحـــن لسنا مقتنعين الا لاننا نملك فكرة عن كمال مطلق ، القيمة فيه وحدة ، وبحسب هذه الفكرة انما نعمل ، متخذين منها هدفـــا نتجه اليه عند وضع اية غاية آنية . وبذلك فعندما نذكر ان هذا الامر اكثر قيمة من ذاك ، لا نقتصر على مجرد المقارنة بينهما ، بل ونقارن بينهما وبين القيمة المطلقة . واذا كانت فكرتنا عن القيمة المطلقة غامضة بعكس ما رأى ديكارت (٢٩) ، ولا تعين صفـــات محددة ، فان هذا الغموض يعقد الحكم القيمي ويجعلـــه اكثر صعوبة ، لكن من دون ان يلغيه ، ولذا كان اصدار قيمة جديدة

---

٢٩ ـ ديكارت : تأملات ميتافيزيقية ، حيث يعتبر هذه الفكرة «انقى» الافكار وأوضحها .

وبالاحرى صنع قيمة جديدة ، يدل على ثورة في منحنى التاريخ، مثلما يدل على الفعل الخلاق .

وعلى ذلك ، فاننا اذا كنا لا نستطيع تحديد الكمال اللانهائي الا بكونه سلبا ، مما يؤدي الى غموض ، يقلل من اهمية اقرار هذه القيمة ، فان كوننا نتحرض بهذه القيمة اللانهائية ، يستعيد تلك الاهمية ، ويبرزها الابراز اللائق . ومن دون هذا التحرض ، يصبح التجاوز غير معلل ، ولذا حق لهيجل ان يرده الى فعالية الجدل وضرورته المنطقية . على حين ان التحرض بدرجاتــــه المختلفة ، يؤسس الارادات الحرة وتمايزها ، كما يعطي للتجاوز دلالته .

تجعل كتب القيمة التجاوز مرمـــى للاشارة الى رؤيـــة واقعية ، وهذه الرؤية هامة ، ولكنها من دون تحقيق ، كتجاوز لحياد الوجود وكتجاوز لنقــص ومن دون تعليل ، كفعل يطلب الكمال ، نتيجة لامتلاكنا ، فكرة عن الكمال اللانهائي ، وبالتالي نتيجة لتحرضنا بهذه الفكرة .

والقول بالتحرض ، هو ما يجعلنا نكمل تحديد القيمة المطلقة كهدف ، مما يكسبها طابعا ايجابيا ، ما كان يتيسر ، لو بقينا نحلل لانهائيتها غير الذاتية . نعم ان معنى اللانهائي قد تبدل عبر تاريخ الافكار ، بسبوقه الى الوجود اللانهائي . بيد ان لانهائية القيمـــة المطلقة لا تخضع لهذا التبديل ، لانها لا تتمتع بهذه الذاتية ، ولذا فهي ليست ازلية بل أبدية .

★★★

فيما سبق تم استعراض لوحة مبسطة لجدل التجاوز ، وقد آن تفصيل تركيب عناصره ، وحركته المتكاملة ، بعد ان تــــم التعرض للقيمة المطلقة وللتحرض بها .

اننا نملك وعيا حياديا نتيجة لقراءة الوجود الحيادي . وقد

كررنا ان هذا الوعي بما هو حيادي لا يرشد الى ما هو غير حيادي.
كما اننا نملك وعيا للمؤسسات وللقانون الموضوع ، وهو ما خصصناه بالعلمين المعياريين .

يقابل ذلك وعي قيمي ، نتيجة لاختزاننا التراث القيمي السابق ، ونتيجة لامتلاكنا القيمة المطلقة التي نتحرض بها .

على هذا فاننا لا نجابه الوجود او وعينا عنه مجابهة سلبية او تلقائية ، ما دمنا نملك هذا الوعي القيمي . ولذا فاننا لا نضع القيمة المناسبة له عن طريق اختيار تلقائي آلي مما هو موجود في جعبة القيم ، وانما نصنع جدلا كاملا تتصارع فيه القيم المناسبة للوجود ، ويحسمه ذاك التحرض بالقيمة المطلقة ، ولذا لا يكفي ان تكون القيمة المختارة مناسبة ، بل يلزمها ان تكون متناسبة مع ذاك التحرض ، اي ان تكون اكثر كمالا من سواها ، في الوقت الذي تتصف فيه بمناسبتها للوجود . وهكذا يأخذ التجاوز بعده الحقيقي ، بما هو تركيب لجدلين ، يحتفظ بهما ويتخطاهما . ولذا كان فعلا متأزما ، يدل على الحرية الحقيقية . نقول حرية حقيقية ، من دون ان يعني هذا كمالها ، لان هذا الاكتمال انما تصنعه الارادات عبر التجاوز نفسه وبصورته المتتابعة عبر تاريخ الانسانية ، ولذا فالحرية في وضعها المكتمل ، انما هي حرية البشر عامة ، لا حرية هذا الفرد او ذاك . ان الحرية الفردية ناقصة ، وهي لا تكتمل الا عندما تتحد الارادات حول هدف قيمي مشترك ، عبر وعي مشترك ، لجعل الوجود ، كل الوجود لهم . بمعنى ان هذا الالتقاء المشترك ، هو بداية الطريق لزرع الحرية في حياد الوجود ، ولجعله حاملا لاهداف البشرية .

وهكذا فان القول بالقيمة المطلقة لا يعني الغاء الجدليات القائمة ولا رفض الاعتراف بالتعارضات الموجودة فعلا ، لان هذا القول ، انما ينطلق بدءا من هذه الجدليات ، ويبني فوقها ، وبحسبها ، باتجاه الوحدة الهدفية . ولذا فوصف هذا التركيب

يؤكد ان تعارضات القيم مع بعضها ، وتعارض الكل مع القيمة المطلقة ، وباختصار جدل القيم ، وجدل الوجود ، والجدل الناشىء عنهما ، انما هو الذي يوصل الى الوحدة عبر التعارض والانقسام .

ان القول بأزلية القيمة المطلقة ، هو الذي يؤدي الى الخلط الفج ، وهو الذي يطلب التحقق الآني بالجمع القسري . ان التجارب الوهمية عن الاتصال والاتحاد والوحدة بذات القيمة المطلقة الوهمية ، تفترض رفع كل الحواجز والقيود ، لانها عرضية وليست جوهرية ، فبمجرد ازالة هذا النقاب السطحي ، تظهر القيم الذهبية بوحدتها وبنقائها وباطلاقها ، واذا لم تظهر فليس لهم الا الاخضاع الفج ، وإلا عملية الخلط ، مما نصل معه الى وحدة مشوهة ، سرعان ما تتفكك . وهذا بحد ذاته نقد لتلك الوحدة الوهمية ، ونقد لتلك التجارب الاكثر وهما ، ونقد لتلك الازلية اخيرا .

ان كون القيم متعارضة ، وان كان عاملا سلبيا ، الا انه بهذا الاعتبار هو ذو منحى ايجابي ، يؤسس طريق الوحدة ، عبر تأكيد التعارض ، وعبر تجاوزه ، كصراع بين متعارضات . بل نقول اكثر من هذا ، ان التجاوز باتجاه القيمة المطلقة لا يتم الا عبر التمايز والاستقلال لكل قيمة على حدة ، لان الوحدة الصحيحة ، انما تكون وحدة الوضوح لا وحدة الغموض ، وما دامت القيم غير متمايزة ، ستبقى الوحدة مشوهة ، ولذا لا يمكن ان نخالط القيم بوضعها غير الواضح ، لان هذا الخلط عشوائي ، ولا يستند الى فهم صحيح لها بل ويمكن ان نقول ان ازدياد الوضوح والتمايز والاستقلال، هو الطريق الذي تكشف القيمة به عن مضمونها وفي الوقت نفسه تكشف عن سواها ، وبالتالي عن اصالة تضمنها هذا السوى في اعماقها ، فيكشف العدل عن المساواة ويكشف الخير عن الجمال ، مثلما يكشف الجمال خيره.

بيد ان هذا خاصية القيمة المطلقة الابدية ، ولذا فان كل حديث زمني عن مثل هذا الكشف ، انما هو تزوير غير حقيقي ، وحسب الرؤية ان تنشد الاقتراب فالاقتراب ، أليس كل تضايف يظل قاصرا عن الوصول الى اللانهائي ؟.

واذا ربطنا هذا الكلام ، بما قيل عن الحرية ، اتضحت تلك المدلولات، وازالت الشبهة التي تثير اشفاق ذوي النفوس الرقيقة الخاشعين لكل ما هو فردي والخائفين على هذه الفردية من الضياع ! ذلك ان الحرية الجماعية القيمية ، لا تكون الا بانكشاف الفرد بأصالته القيمية وبتمايزه وباستقلاله ، بل نقول انه كلما تعمقت تلك الشخصية ، وكلما غدت اكثر اصالة ، رأت في تلك الاعماق الآخرين ، بما هم مكونون لها . وإذن فلا خوف على تلك الفردية ، ما دامت القضية ليست خلطا ولا تجميعا ، بل كشفا واعيا للفردية بما هي اجتماعية قيمية .

فالقضية سواء بالنسبة للقيمة او لحاملها ، لا تكون بالجمع وبالتلفيق وبالاخضاع الجبري ، بل هي في كل مرة وفي كل حين استعادة تتجاوز الوجود لاظهار قيمة تتحقق بالعمل على الطريق نحو الوحدة . من هنا لم يكن مجرد الاجتماع دلالة على الوحدة ، بل لا بد من الاتصال عن طريق الارتباط بقيمة مشتركة ، وهذا الاتصال متفاوت . ومن هنا لم يكن مجرد ترقيع القانون المرة تلو المرة دليل انشاء قانون جديد ، لان هذا الترقيع يشوه ويعقد ، بعكس ما نجده عندما نضع القانون السابق جانبا ، وننشىء قانونا جديدا يستوعب في نصه كل التعديلات المطلوبة .

لقد علقت الانسانية آمالها بالازل وفقا للمنطلقات الحضارية التي جعلت الوجود غائيا وبحذف هذه الغائية ، انكشف وضع جديد للمعقولية ، ينفصل بها النظام عن القيمة ، وينكشف الانسان كصانع للقيمة وللغاية ، وكمنظم للوجود من اجله . لقد

بدأ العهد الجديد (٣٠) في تلك اللحظة التي تساءل فيها المفكرون عن اجداب تلك الفكرة التي تجعل كل هذا الوجود اللانهائي وجودا من اجل الانسان ، وهذا سلب للماضي ، يلحقه ايجاب يستعيد افضية ، ليحدد مهمة الانسان ، بجعل هذا الوجود من اجلـــه فعلا ، بالعمل . وأنه لمطمح ضخم ، بل لانهائي ، ان نجعل مهمـــة الانسان صناعة القيمة لاكمال الوجود في ذاته، لكن أليس هذا ما يفعله الانسان بصورة دائمة ؟ أليس هو منظم الوجود ؟ أليس هو من يضع غاياته في الوجود ؟ ولعلنا ونحن نهاب هذه المهمة، لا نفعل سوى وصف ما يجري ، وهو ما يضفي على معقولية الفعـــل الانساني كل أبعادها ، ولعلنا ونحن نعلق الآمال بالابد ، لا نفعل سوى ان نرسم صورة لما هو مستتر في ذاك الفعل، كمطمح مطلق، لارادات متواضعة تعمل وتتجاوز ، ورائدها طلب مزيد من الكمال، خطوة بعد خطوة ، بكل هدوء واتزان، وبعيدا عن الغرور والتبجح، بعيدا عن الكلمات الجوفاء عن الوهية الانسان، وفعله غير المحدود، وبعيدا عن الكلمات الاكثر فراغا عن الاتحاد بالمطلق والوحدة معه.

***

اذن لم نخلط ما هو منفصل في القيمة ، وانما نعبر عن تلك الوحدة الابدية ، والماثلة كامكان في كل لحظة تجاوز ، كفكـــرة نتحرض بها ، بما هي كمال لانهائي نتعلق به ، ونرتبط به ، من خلال طلبنا للأكمل . فالقيمة المطلقة وان كانت أبدية ، ومتعالية ، الا انها تدخل في جذر الجدل ، لتؤسسه ، بتحرضنا بها ، وإلا لما كان للتجاوز معنى ، ولفقد معناه لفقدانه مبرراته وغاياته .

---

٣٠ – راجع تكوين العقل الحديث : راندال ج١ . ت : جورج طعمة . ط ٢ / ٦٧ بيروت .

اذن ، ونحن نتحدث عن أبدية القيمة المطلقة ، لا نعني ، ان نترك الموضوع لغموضه وعدم تعينه ، لان المهم هو هذا المثول عند كل موقف يحتاج الى قرار حاسم ، لاستخلاص قيمة اكمل ، بفعل التحرض (٣١) بتلك القيمة المطلقة .

وما التحرض ، الا هذا التطلع نحو الكمال ، والذي لا يتبرر الا باقرارنا لوجود هذا اللفظ عن الكمال المطلق . السنا نشعر دوما ، مهما كانت قراراتنا القيمية بأننا على مسافة ، ولم نصل ، وان ما انجزناه ، على الرغم من انه مناسب ، لا يزال ناقصا وهو ما يدفعنا للبدء من جديد ، ومحاولة الاكمال من دون جدوى ، ففي كل مرة نجد المسافة تنهض من جديد ، فالكمال على بعد منا ، امامنا ، وكلما حاولنا الاستحواز عليه ، نجده ابعد ، مما يجعل طريقنا يتتابع في محاولة مستمرة للتعبير وللعمل طلبا للأكمل فالأكمل. ولذا فالفنان، وان رضي من جانب، فهو غير راض من جانب مكمل، ولذا ما ان ينتهي من عمله، حتى يبدأ بعمل آخر يكون اكمل . وواقع الامر ، لو سألناه عما يطلبه ، لما استطاع ان يعبر عن مطلبه الا بصورة غامضة ، بل لما استطاع ان يحدد اي امر واضح ، كل ما هنالك ، هو شعور بعدم الاكتمال ، وعدم الرضى ، وتحفز لطلب كمال ، عليه ان يخلقه خلقا عبر عمله ، فإما ان ينجح ، واما ان يفشل ، فيعاد التساؤل ، ويعاود طلب الكمال ، والكمال على مسافة ، بصورة دائمة . وكذا الامر عندما نحدد قيمة خيرة فما ان نعمل على اساسها ، حتى تحل لنا بعض الإشكال الذي نعانيه ، وحتى تكشف لنا عن إشكاليات جديدة ،

---

٣١ - ان استخدام كلمة تحرض بدلا من تحريض، هو لازالة راسب من رواسب ذاتية القيمة المطلقة . فالقيمة ليس لها فعالية حتى تحرض ، وان من يحملها يتحرض بها ، فالفعالية فعالية الانسان لا فعالية القيمة .

تقتضي مزيدا من العمل ، لتعديلها ، ثم لاخراج قيمة أكمل ، وكأن هناك في الاعماق ، ما نتحرك به ، وما يؤرقنا ، وما يجعل اي استقرار وهما لا نستسلم له ، فنندفع من جديد لتجاوز ما كنا نحسبه الكمال ، واذا به ناقص من نواحٍ عديدة ، والكمال امامنا ، وعلينا ان نبذل جهدا آخر ، وتنتهي الحياة ولا نصل ، وتنتهي حياة جيل يكمل عمل بعضه ولا يصل ، وتأتي اجيـــال اخرى تبني وتبني متحرضة ، والكمال على مسافة ينتظر وينتظر.

فالتحرض سمة كل فعل قيمي صغر او كبر ، تفرد او عم . والسؤال المطروح دائما هل هذا العمل مناسب ؟ فكأن كل انسان قد حدد كمالا مطلقا في مثل اعلى يناجيه ويجادله في كل موقف يتخذه ، فالمناسب هنا هو مقدار التلاؤم والانسجام بين ذلك المثل والفعل المفترض ، وكأننا عمليا نفترض مسافة بين الفعل والمثل، والمناسب ليس تحقيق المثل ، بل مقدار الانسجـــام المطلوب ، والذي يمكن تحقيقه . وهذا ما يجعل التحرض مستترا في كل قرار ، ما لم نبلغ حد الغرور ، والجمود ، فندعي اننا لا نســير بشكل منسجم مع المثل الاعلى ، بل انما نطبق ذلك المثل !

وبذلك نجعل التحرض اساس فعل الابداع ، ليواجه تلـك النظريات التي ترد الابداع الى المجتمع او احد عناصره ، او ترده الى الوضع النفسي او اللاشعور . ذلك ان ما هو حيادي ، لا يمكن ان يكون اساس فعل غير حيادي .

وهذا لا يعني ان التحرض فعل قائم بذاته ، يفعل بمعزل عن الوجود ، وبالذات بمعزل عن الوجود الانساني . وانما التحرض هو ما يجعل هذا الوجود يبدع ، بالتطلع الى الاكمل عبر نظام ذلك الوجود نفسه في حدوده النفسية والاجتماعية . ان الوجـــود الانساني ، هو الذي يبدع ، لكن ليس بدلالة نظامه ، وانما بدلالة الرغبة في تجاوز هذا النظام ، وإلا لم يكن الابداع ابداعا .

ويلاحظ ، انه في جميع النظريات التي تحاول تفسير الابداع على اساس نظام الوجود ، بحث المفسر عن ثقب او خلل في هذا

النظام ، ليجعل الابداع مرمما لما نشأ . هذا ما نراه في نظرية فرويد او في نظرية يونغ او في النظريات الاجتماعية . وما تفعله النظرية التي سنتعرض لها ليس اكثر من تعميم هذا الوضع ، بذلك الابداع فيها عملية لاستعادة التكيف ، نتيجة لتصدع الـ نحن ، فغاية النشاط الابداعي تحقيق التوافق او التكيف وتحقيق الـ نحن (٣٢) .

بيد ان حصول عدم التكيف ، وتصدع الـ نحن في الوجود الحيادي ، يستدعي السلب فحسب ، وهو ما كنا ركزنا الجهد عليه فيما مضى . والسلب لا ينتج قيمة ايجابية ، تؤدي الى تجاوز الوضع ، واعادة التكيف . وبذلك فان هذا الرد الى الواقعة الاجتماعية والنفسية يصف البنية ويفسر بدايتها ، ولا يتصعد لدراسة الفعل نفسه ، بل ينتقل لدراسة نتائجه مباشرة . وبين البداية (السبب) والنتيجة يضيع الفعل الابداعي ، خلال توتره ، وبذلك يمكن لنا ان نقول ان اختلال التكيف او الاتزان وان التخلخل في الوجود الحيادي ، يضعنا امام سلم الابداع ، ولكنه لا يفسر لنا خطواته ودرجاته . نعم ان مطلب التنظيم يحدد البداية ، لكنه لا يحدد لنا اختيار هذا التنظيم او ذاك ، ولا يبين اساس صدور الجديد .

ولذا نكمل كل هذا السلب ، بطرح «التحرض» كأساس لفعل الايجاب ، والذي به يكون الابداع ابداعا . من دون ذلك لا نستطيع ان نفهم تقدم الابداع وسيره نحو الاكمل ، لان الاكتفاء بمجرد التكيف ، يطرح فعاليات من نظام الوجود تستعيد التكيف ، وعندها فالنتيجة تكرار لما مضى ، وليست طرحا للجديد يؤسس

---

٣٢ – الاسس النفسية للابداع الفني : د. مصطفى سويف ص ٥٤ وص ١٥٤ ... وص١٢٦ دار المعارف . مصر . طبعة ثالثة – ١٩٧٠ .

عناصر افضل . ثم ان اعادة التكيف ، تعني الانسياق في البنية المقررة ، على حين ان الابداع يعني التكيف ضمن بنية جديدة . ولذلك فان الابداع لا يعني مجرد العودة الى الـ نحن فحسب ، بل هو سحب هذا الـ نحن الى البنية الجديدة التي تطرح القيمة الجديدة ولذا لا يمكن ان نقول ان هذا التكيف شبيه بالتكيف الحياتي او الاجتماعي . انه ليس مجرد تنظيم للقيمة بل وتنظيم للحياة نفسها وفقا للقيمة المطروحة . ان الخلل ، وبلاساس حياد الوجود ، يطرح السلب والاحتجاج ، فاذا كان التكيف بصيغته النظامية هو السبب والنتيجة ، فليس لنا الا ان نندغم بالنظام، وهذا ما يفعله معظم الناس ، ولكن اذا كان مطلب الكمال ينضاف الى اللوحة ، فان تحرضنا بالكمال يوصل الى فهم ابداع القيم ، مما يجعل التكيف السابق قاصرا ، ومما يجعل التكيف مع الجديد هو المطلب المفترض نتيجة للفعل الابداعي . ان المبدع لا يطلب التكيف كغاية مثلما هو غاية كل نشاط حي ، بل يطلب من الحياة ان تتكيف مع ما يصدر من قيم على نحو جدلي عبّرنا عنه بالمناسب . ان التكيف يطرح المطاوعة والاستقرار (٣٢) ، على حين ان الابداع ثورة تقتضي التبديل ، نتيجة لصلابة الوجود وانغلاقه . على ذلك فان عدم التكيف لا يعني مجرد ضرورة التكيف لاعادة الوحدة المفقودة ، على مستوى الابداع ، بل يعني تجاوز هذا التصدع ، ببناء جديد أكمل ، وما دمنا قد قلنا «اكمل» فعلينا ان نبحث فيما يقرر هذا الاكمل ، وهو التحرض بالقيمة المطلقة .

***

---

٣٢ - راجع ايضا : الاسس النفسية للتكامل الاجتماعي : د. مصطفى سويف ، دار المعارف مصر ط٣ - ١٩٧٠ .

ان من مهمات الفلسفة دراسة هذا التحـــرض ، وتعقيله . خاصة وأن هذا التحرض ينساق تحت اسماء شتى في الفلسفة نفسها ، للدلالة على مجرد أوهام . ولو اخذنا برجسون مثلا ، لوجدنا الالفاظ تتناثر عنده للتعبير عن هذا التحرض، فمن الانفتاح الصوفي الى المدد الالهي الى الالهام الروحي الى الحدس ، الـى الوجود الكامن والاعمق والاعلى في نفوس المبدعين انتهاء بالجذب من الامام ، وبنداء البطل ... الخ (٣٤) .

ان القول بالتحرض لا يسقطنا في التصوف وفي اللامعقول ، بل يضعنا مع المعقولية وجها لوجه . ومن الغريب ان برجســـون انكر ان تنشىء الغريزة قيمة او واجبا ، ومع ذلك ينكر ان يكون ما يقتضيه العقل هو نفسه ما يقتضيه هذا الواجب ، ليسمح لتلك اللامعقولية بالظهور (٣٥) . ونحن بين أمرين ، إما ان نجعل القيمة من مقتضيات الوجود ،و هو ما يأباه هذا الوجود لانـــه حيادي ، وإما ان نجعل القيمة من مقتضيات العقل وهو مـــا يتقبله بما هو قيمي . وبذلك فان القول بالقيمة يعبر عن معقولية تامة ، ولا يعبر عن أوهام ورحلات خيالية عجيبة .

واذا كانت القيمة المطلقة غير واضحة ، فلا يعنـــي الامر ان نمضي في تلك الرحلات الخيالية لايضاح ما لا يوضح ، وانما يعني أن نبحث في الحدود العقلية المتاحة لنا ، وليس هذا الحـــد العقلي الا التحرض بما هو جد واقعي . وبذلك ننتقل من دراسة القيمة المطلقة في ذاتها الى دراسة تأثرنا بها ، وهذا التأثر يوصل بالنتيجة الى الطريق المؤدي الى القيمة المطلقة ، وعلى هذا الطريق

---

٣٤ – راجع «منبعا الاخلاق والدين»: برجسون ـ ت: سامي دروبي وعبد الله عبد الدايم ط٢ – ١٩٧١ – الهيئة المصرية المتحدة .

٣٥ – المرجع السابق ص ٢٦٦ وما بعدها .

نفسه تنكشف القيمة المطلقة في ذاتها . وبذلك فالاحالة الى التحرض ، تحيلنا من جديد الى القيمة في ذاتها ، كنتيجة ابدية لهذا المسار نفسه .

وهذا بحد ذاته يطرح مآل القيمة المطلقة . وهو ما يمكن ان نعبر عنه بالاصطلاح القديم نفسه : ان وحدة الوجود (وحدة القيمة المطلقة بالوجود) وحدة كائنة في الابد ، وليست كائنة في الآن ، ولا كائنة في الازل . بمعنى ان الوجود لم يبق في ذاته ، بل اصبح وجودا بكليته شيئا فشيئا للانسان (او من اجله) . بالتعقيل المستمر للقيم المشتقة من القيمة المطلقة ، وبجعلها قيما واقعية في الوجود مرة بعد مرة ، ومرحلة بعد مرحلة . والتحرض خلال كل ذلك هو الدافع الذي يصنع التجاوز ويصنع التقدم باتجاه الغاية الابدية .

فالعقل القيمي لا يتناقض مع العقل العلمي بل يكمله . بالعقل العلمي نضع لوحة عن الوجود ، وبالعقل القيمي نجادله ، لنصل بالتحرض الى القيمة المناسبة للنظام الوجودي والمكملة له .

***

القيمة المطلقة تعبير عن المساواة والعدل والجمال اللانهائي . وفي كل مرحلة يمكن ان نشتق من هذه القيمة المطلقة قيما اشتراكية تناسب المرحلة التي نمر بها . وبذلك نفهم الاشتراكية كقيمة اخلاقية ، كما نفهمها كمحور للقيم الجمالية ، فالخير يكشف عن جماله اخيرا . ولكن الا يمكن ان نعكس الامر لنقول ان القيمة المطلقة الجمالية هي خير ؟ هذا امر مؤكد ما دمنا في المجال المطلق، وانما علينا ان نناقش هذا على مستوى التاريخ ، فمردود ذلك انما يقع في هذا الاطار . وبحسب الاقرار ، انما يتحدد التأثير . عامة نجد الحاقا للجمال بالخير ، ولا نجد العكس . فالمطلوب من الفنان ان يعمل لغايات خلقية ، بيد اننا وجدنا ان هذا الالحاق فج ولا ينتج ، وهو ما كان يؤكده الفنانون ، ضد كل تلك النصائح،

دفاعا عن استقلال قيمهم الجمالية ، ولذا قلنا بضرورة تحقيق شخصية كل قيمة بتمايزها وباستقلالها ، لتنمو النمو الصحيح، ولتكشف تضمنها في اعماقها لسواها من القيم . فالكشف النهائي عن وحدة القيم لا يستتبع تحقيقا لتلك الوحدة قسريا في وقت لم تنضج به كل قيمة على حدة .

اذا طرحنا جانبا ، النظريات التي تبنى بدءا من كون الوجود غير حيادي ، يبقى ان وعينا للوجود يقتضي وضعا لقيم مختلفة تكمل هذا الوجود ، وهذا الاكمال يتنوع بحسب مقدار التحرض وبنوعه وبزمنه ، أن افترضنا تساوي حالات وعي الوجود . الا يمكن نتيجة لهذا ان نقول بأن هذه القيم المشتقة والمناسبة ، انما تعبر بطرق شتى عن موضوع واحد بدرجات مختلفة ، فما يقوله السياسي يعبر عنه الفنان بأسلوبه الخاص ؟ هناك علم حيادي ، وما يبقى هو القيمة ، وكل انسان يقول هذا الباقي ، ليكمل الوجود ، وليتجاوزه . كتب هلدرلن :

«... غير ان البحر
يأخذ الذاكرة ويمنحها
وبحماسة يسكن العيونَ الحب
وما يبقى يؤسسه الشعراء» (٣٦) .

---

٣٦ ــ هلدران : مختارات من شعره : ت فؤاد رفقة ص ١٣٨ الدار الاهلية للنشر . بيروت ١٩٧٤ . راجع شرح هيدجر للبيت الاخير ، اذ يرى ان ماهية الشعر تؤسس الوجود بالكلام : [هيلدرلن وماهية الشعر ضمن سلسلة نصوص فلسفية رقم ٢ ت فؤاد كامل ورفيقه . دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٤ . او ضمن : في الفلسفة والشعر ت: د. عثمان امين . الدار القومية . مصر ١٩٦٣]. وهو ما ننقده هنا . لان ما يؤسسه الشعراء هو القيمة لا الوجود ، الا اذا كان وصفا للوجود ، مما يدخل بالبحث العلمي . ان نظرية ارسطو عن المحاكاة [راجع فن الشعر له ت عبد الرحمن بدوي] لا تؤسس القيمة ، بل تؤسس القراءة العلمية : المنعكسة في الدماغ .

وفي هذا مغالاة ، فما يبقى انما يؤسسه اي انسان بما هو انسان قيمي ، اللهم الا اذا تنازل عن هويته ، وإلا اذا انحطت السياسة لتعبر عما ليس بقيمي ، مما يجعل الفن لا يقول مجرد قيمة جمالية ، بل وقيمة خيرة ايضا .

وهكذا نجد ان القضية ليست تبعية قيمة لقيمة ، وانما هي مقدار تعبير قيمة عن نفسها بكل استقلال لتكشف عن نفسها وعن القيم المتضمنة في اعماقها في مرحلة ، بدليل التحرض بالقيمة المطلقة ، بما هي كمال مطلق اولا ، وبما هي وحدة القيمة اخيرا.

ان الانسان كيفما كانت اداته ، انما يتحرض بقيمة مطلقة واحدة ، ولذا فكيفما كان انتاجه ، انما يعبر عن فهمه لذاك الكمال ولتلك الوحدة ، مهما كان تخصصه ، في تلك القيمة او هذه . ولا يمكن ان نفصل التحرض بالقيمة عن التحرض بها كوحدة ، ولذا فان الفنان يعبر دائما تعبيرا نسبيا عن القيمة المطلقة ووحدتها . فهل نحن بحاجة بعد ذلك الى ذاك الحديث عن الالزام ، ما دام كل عمل قيمي يكشف في ذاته عن الالتزام بقيمةما وبالتالي عن ارتباط ما لهذه القيم بسواها في ذاتها ؟ ان السؤال، يصبح عن نوع الالتزام ومن يخدم ، لان ضرورته متضمنة في كل انتاج قيمي .

وهكذا فان القول باستقلالية القيم ، يؤدي الى انفتاح كل قيمة من داخلها لتتضمن سواها من القيم ، بفعل التحرض بوحدة القيمة المطلقة . لنقترب من وحدة جوهرية لا وحدة تلفيقية .

HAMZA ABDUL AMEER

2-مارس 2020

الفصل الرابع

- ١٦ -

لو تساءلنا بعد كل هذا : ما الفلسفة ؟ لما وجدنا كبير عناء في تحديد معناها ، وفي تحديد موضوعها او قيمتها او تحديد هدفها او تحديد منهجها ... بعد كل ما قيل عبر الفصول السابقة . ولعل اهم ما عنينا بابرازه هو تمييزها عن العلم ، موضوعا وهدفا، وتمييزها عن العلمين اللذين ينسحبان منها . ان الفلسفة ليست بحثا في الوجود ، ولا بحثا في العمل الفائي ذاته ، سواء أكان فعلا اخلاقيا فرديا او فعلا سياسيا او فعلا فنيا . وانما هي بحث في القيمة ، بحث في جدل القيم ، وبحث في القيمة المطلقة . وقد بينا فيما بيناه انها تتناول التجاوز والتحرض ، وبالتالي هي بحث في جدل القيمة مع الوجود ، وبالتالي تهدف لاستخلاص القانون ، وبالتالي هي بحث يستهدف الوصول الى القيمة المطلقة. وايا كان اختيارنا ، سيوصلنا هذا الاختيار الى التحديدات الاخرى ، ولذا لا نرى ضرورة لان نحاول تركيب تعريف جامع ومانع يستحوز على كل هذه المعاني ؛ لان اي تحديد يوصل الى سواه . مع ذلك يمكن القول انها بحث في جدل القيم مع الوجود لاشتقاق قيمة عملية . او انها بحث لاستخلاص قيمة نسبية من

القيمة المطلقة تناسب وعيتا للوجود ، لنعمل على اساسها ، على الطريق للاقتراب من القيمة المطلقة .

ولكن بذلك لا نكون في كل الصفحات السابقة قد قلنا الا تمهيدا او اننا لم نحدد الا بداية الطريق . وهذا صحيح ، لان الفلسفة تأتي بعد هذا ، لتصنع ما حددناه (ما جعلناه معقولا) . وبذلك نعكس الوضع . فبدلا من ان نعتبر ما نخطه النهاية الكاملة التي تغلق الدائرة والتاريخ ، بدلا من هذا ، نفتح الطريق على ملئه . والفلسفة لا يمكن لها الا ان تكون هذه الفلسفة المنفتحة . ومعنى هذا ان الجهد الفلسفي في كل مرة، وفي كل مرحلة يهدف الى صنع قيم نسبية تناسب تلك المرحلة . وإذن فكل فلسفة انما هي فلسفة نسبية ، على الطريق نحو الفلسفة المطلقة . ومعنى هذا ان الجهد الفلسفي ، ليس جهدا مستقلا ، وانما هو جهد لا يكون الا عمليا . فهنا لا يتبع العمل النظر ، بل يصبح العمل في صلب النظر ، يوجهه ويخضعه ، ليتوجه وليخضع بعد ذلك للنظر . فهما مكتملان منذ بدء النظر ، لا بتلفيق ، نشير اليه في ملحق او في حاشية لنؤكد تكامل نظرتنا وفلسفتنا .

ولكن كيف صح القول ان كل فلسفة نسبية ؟ واقع الحال في تاريخ الفلسفة ، هو هذا ، بيد ان الفلاسفة عادة يعكسون الامر جزئيا ، ليمروا عبر كل الماضي ، وليغلقوا الدائرة مع قولهم . وهي خدعة الغرور ، المؤسسة على معقولية كلية ، سكونية ، مطلقة ، حتى عند هيجل صاحب الحركة الاول . نعم ان الفلسفة لا تكون الا كلية ، وإلا مطلقة ، بيد ان الوصول الى هذه الفلسفة ، أمر محال بالنسبة الى اي فيلسوف . الم نجد ان الفلسفة في احد تحديداتها انها بحث في القيمة المطلقة ؟ (وقد ذهب ارسطو، وكذلك فلاسفة الاسلام الى ذلك) . وفي الحقيقة انه التحديد الوحيد للفلسفة ، بل والتحديد المحض . لكن الفلسفة بما هي نسبية لا يمكنها ان تحد القيمة المطلقة ، كما لا يمكنها ان تبحث فيها . نعم لقد بحثت الفلسفة في الله ، ولكن البحث السلبي ،

وهو اكثر ما تستطيعه ، ولذا ننكر ان تستطيع الفلسفة ، النهوض بموضوعها . ولذلك ، اخترنا تحديدات اخرى ايضا ، تضعنا على الطريق باتجاه تلك الفلسفة ، وإذن فان قولنا بالفلسفة النسبية، انما هو في سبيل انشاء الفلسفة المطلقة . وفي الواقع ان هذه الفلسفة لن تنشأ يوما ، وانما حسبنا ان نقترب منها بقدر ما نقترب من موضوعها . لذا تحدثنا عن ضرورة ابقاء المنهج منفتحا على المستقبل ، ولذا رفضنا الانغلاق الاجوف والذي يكذبه التاريخ وتكذبه نسبية الوجود الانساني ونسبية وعيه ونسبية قيمه .

وبذلك لا تغدو الفلسفات حبات في عقد ، لان كل فلسفة حقة ، انما تمتص ما سبقها وتتجاوزه ، لتفسح الطريق لظهور ما سيمتصها ويتجاوزها .

وعلى ذلك ، فمع كل وعي جديد لوضع جديد ، يقتضي الامر، جدلا مع هذا الوعي تنشأ عنه قيما نعمل بحسبها ، ولذا فالفلسفة تخطيط وتشريع ، يبني نتيجة للدراسة العلمية ، ليوجه هذه الدراسة ، توجيها قيميا . فهي مرتبطة بالعلم ، لانها تكمله بتقديمها الغاية . فكيف نقدم القيمة ما لم نعرف المجتمع الذي سيطبقها وما لم نعرف الوجود الذي ستوضع فيه ؟ ألا نصل بذلك الى الحكم الصحيح على كثير من الفلسفات التي وضعت بمعزل عن الدراسة العلمية ؟! ان الإحراج التي وصلت اليه الفلسفة عندما درست الوجود ككل ، من دون ان تقتنع بالدراسة العلمية الجزئية ، يظهر هنا بالذات ، اي فيما تقدمه اية فلسفة، من نصائح خلقية واجتماعية وجمالية ، من دون ان يلقى اذنا صاغية ، لان ما تقدمه يتناسب مع الدراسة الكلية ولا يتناسب مع الواقع المطروح جانبا .

العلم بحث في الوجود الحيادي ، ولذا فنظرياته حيادية ، تصف وتفسر ، ولا تقول ما العمل ؟ واذا كان بعض العلماء قد

عارضوا باستخدام العلم بالذرة في اغراض الحرب ، فليس لان النظرية تقول هذا ، بل لانهم كشفوا عن انفسهم كطبقة عالية من الفلاسفة الذين يحملون قيما نبيلة ، مقابل السياسيين ، المفترض بهم ان يكونوا الفلاسفة الحقيقيين ، والذين يشرعون ويخططون القيم الافضل ، والذين لم تحركهم الا الاحقاد والمصالح غير القيمية . وبذلك اشار العلماء ، على انهم اشرف (فلسفيا) من المفترض ان يكونوا اشرف الناس . وهل كان الفيلسوف يحلم يوما الا بأن يكون السياسي الذي يقود مجتمعه نحو عالم أكمل ؟ هل .. ألا اذا اخذنا على محمل الجد ذاك الزعم الذي ينسب الى حكماء الصين والذين ينصرفون الى الحكمة ، عندما يفشلون في الحصول على الوظيفة (١) ؟ ذلك لان العكس هو الصحيح ، انهم فشلوا بالحصول على الوظيفة لانهم حكماء ، لم يتعرفوا على الوجود معرفة صحيحة !

اذن فمصير الفلسفة هو ان تشرع القيم في كل مرحلة ، لا ان تضع مبادىء أزلية سرمدية . وبما هي كذلك هي نسبية ، شاء الفيلسوف ام ابى . وبذلك تستعيد وضعها الصحيح في الحياة ، كقمة تتوج الافكار والعمل ، وكقمة توجه الافكار والعمل.

***

ان كل ما ذكر في النقد السابق هو نقد منهجي ، وليس فلسفة ، وانما الفلسفة تأتي بعد هذا ، لتنظر في وعينا للعالم ، ولتضع القيم المناسبة لهذا الوعي ، في بلد ما ، في مرحلة ما . والمنهج الفلسفي ، هو ما حدد عن التجاوز والتحرض ، اي

---

١ ــ حكمة الصين : فؤاد محمد شبل . جا ص ٩ . دار المعارف . مصر ١٩٦٨ .

ان المنهج الفلسفي لا يمكن له ان يكون الا منهجا جدليـــا ، وإلا منهجا تجاوزيا وتحرضيا . وبالتالي لا يمكن للفلسفة الناتجة بما هي اكمال للوعي وإكمال للوجود ، لا يمكن الا ان تكون نسبية . لان القيم الموضوعة انما توضع لبيئة محددة ولزمن محدد . أما الفلسفة الكلية فلا وجود لها الا عبر كل خطوة نخطوها باتجـــاه الكمال . انها امكان محض ، ودراستها كأمر واقع ، يدل على ان هذا الامكان اصبح فعلا ، فأينه ؟ الفلسفة الكلية هناك على مسافة منا ، في الابد تنتظر جهودنا النسبية .

ومن طبيعة المنهج الذي نستخدمه افتراض هذه النسبية . بانفتاحه على المستقبل ، انما يستوعب كـــل الجهد الانساني ، وبحسب هذه الكلية ، انما تتحدد كلية الفلسفة . وبذلك نجتاز النسبية باتجاه الفلسفة بما هي عامة وكلية ، منهجا ومضمونا ، على نحو متكامل . ولا انفصال بين المنهج وموضوعه ، فالموضوع يطرح منهجه والخطوات التي تستوعبه .

ولكن كيف جاز لنا ، ما دمنا نقول بتلك النسبية ان نعين للمستقبل منهجه وغاياته ؟ من يستطيع ان يجزم بأن المستقبـل سيظل اسيرا لهذا المضمون ولهذا المنهج كيفما كانت مقدمـــات التنبؤ ؟ ما من انسان يستطيع هذا ، وحسب الحاضر ان يتجاوز ذاته ، باتجاه مستقبل له منهجه وغاياته .

***

ونتيجة للعمل الفلسفي ، تكون أمامنا قيم ، نحملها لنعمل على اساسها في الوجود ، وهذا ما يجعل الفلسفة تشريعـــا وتخطيطا للقانون وللقاعدة ، للاهداف وللغايات التي سنطبقها في الوجود ، لنجعله وجودا لاجلنا ، مكملين نظامه . وقد مر ان امتياز الانسان ، هو بما يحمله من غايات وقيم ، بمعنى ان امتيازه

هو عمله الغائي ، لا مجرد كونه يحمل تلك الغاية .

ولعلنا ونحن نتحدث عن الفلسفة كتشريع وتخطيط ، ننظر في القيم الاخلاقية التي مصيرها الحقيقي ، هو العمل الجماعي ، لا ذاك التمتع الفردي بالفضائل . ولذا فالاخلاق في وضعها الفلسفي ، تنتهي لان تكون منهجا سياسيا . فكيف يكون الحال عند النظر في القيم الجمالية ؟ لا يختلف الوضع بالنسبة لهذه القيم عن تلك ، فالفلسفة كذلك بالنسبة اليها تشريع وتخطيط للقيم وللغايات الجمالية . واذا كان العمل الجمالي يمتاز بفرديته، فهذا لا يمنع الوصول الى قيم جمالية لمرحلة عبر ما تصل اليه هذه الفردية . في الحاضر ، نجد ان ما نقوله يطبق فعليا ، فكم من مرة اجتمع عدد من الفنانين ليرسوا قواعد جديدة ، يلتفون حولها ، ويعبرون ، بل ويلتزمون بها في اعمالهم التالية .

ونتيجة لوضع التشريع الفلسفي ، يبدأ العمل الغائي في الوجود ، ودراسة آثار هذا العمل تخص العلمين المعياريين اللذين مر ذكرهما ، وهما علما الاخلاق والجمال .

وبذلك فان وعينا التالي للوجود ، يشمل لوحتين ، لوحة حيادية تقدمها العلوم الحيادية ولوحة معيارية تقدمها العلوم المعيارية . وبحسب هذا الوعي الجديد ، تنشأ جدلية جديدة تصنعها الفلسفة ، لوضع تشريع آخر يناسب الوضع المتبدل .

وخلال كل هذا يبرز العمل الغائي كمحور لكل تلك الجدليات، كنقطة التقاء تصب فيه . مما يمكن معه تسمية هذه الفلسفة بفلسفة العمل الغائي، ومما يمكن معه ان نحدها اخيرا، بأنها جدل الانسان مع الوجود عبر العمل الغائي .



من المعروف ان كانط ميز بين العقل والفهم ، وقد تبعه

بدراسة مجتمعنا دراسة علمية ، لنرى تكونه ونواقصه . وللاسف ان الكثير يقال ، الا ان المهم ، بل اهم المهم ، وهو صنع وعينا العلمي الذي لا يزال في بدايته . ونحن يمكننا ان نستعير علوم الآخرين وآلاتهم ، ولكن لا نستطيع ان نستعير تحليلاتهم العلمية لبلادهم لنجعلها تحليلات علمية لبلادنا ولواقعنا !

نتيجة لمثل هذا الوعي العلمي، يمكن ان نصنع فلسفة، وان نخطط ونشرع ، وأن نضع قيما وأهدافا . ومن دون ذلك ، فان اية فلسفة توضع ، وما اكثر الفلسفات التي توضع ، والمبنية على الحدوس والالهام ونداءات البطولة ، والمبنية على تأليه الانسان، وبالذات تأليه اصحاب هذه الفلسفات ؛ اقول فان اية فلسفة توضع ، لا تعني شيئا لانها تخطط في الفراغ . أنستغرب بعد هذا من هذه الفوضى ومن هذا الارتجال ومن هذا الضياع ؟

اننا عندما نستعيد علاقة العلم بالفلسفة ، وعندما نحدد مكان العلم وحدوده ، وعندما نعود الى السؤال الاول عن الفلسفة ، انما نبدأ من اهم ما نعانيه ، وهو هذا الخلط المريع ، فتارة يقولون الوجود فلسفيا ، وتارة يقولون العلم حدسيا ووحيا ، وتارة يقولون القيمة علميا ، وتارة يقولون القيمة المطلقة وكأنها قضية معاشة . والامر بصورة دائمة هو كون الافكار ، والافكار الفلسفية وحدها ، هي التي تخلق وتنشىء الشعوب . ونحن لا يمكننا ان ننكر اهمية الافكار ودورها، ولكن كيف يمكن لهذا الخلط ان ينشىء امة لا تزال غافية فوق انحطاطها . الافكار : نعم ، الافكار العلمية التي تعي وجودنا ، وتحلله ، وتستخلص قوانينه ؛ والافكار : نعم اذا كانت تشريعا يبحث عن الاكمل والمناسب لوجودنا ؛ والافكار : نعم اذا اقترنت بالعمل الذي يعدل الوجود ويوجهه بحسب الغاية الموضوعة ؛ والافكار : لا . اذا كانت تعني ذلك الهذيان عن الحدوس وعن الطبائع القيمية وعن نداءات البطولة .

ان غاية ما نؤسسه ، ليس الا الوقوف مقابل هذا الهذيان

والذي يسمى فلسفة ، بشكل مزور . ان غاية ما نؤسسه ، هو ان نجد بداية الطريق ، لوضع الفلسفة المناسبة لنا والتي لا تكون الا بوعي وجودنا علميا ، وبالتشريع بدءا من هذا الوعي ، لوضع القيم والغايات التي تتبناها جماهيرنا .

المراجع المذكورة في النص

١ ـ **الطبيعة :**
ارسطو ت احمد لطفي السيد . القاهرة سنة ١٩٣٥ .
٢ ـ **الطبيعة :**
ارسطو ت : اسحق بن حنين . القاهرة ١٩٦٤
٣ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية :**
يوسف كرم ط٤ القاهرة عام ١٩٥٨
٤ ـ **ربيع الفكر اليوناني :**
عبد الرحمن بدوي ط٣ مصر عام ١٩٥٨
٥ ـ **فيدون :**
افلاطون ت : علي سامي النشار ط٢ عام ١٩٦٢ دار المعارف بمصر
٦ ـ **طيماوس :**
افلاطون ت : فؤاد جرجي بربارة . دمشق ١٩٦٨
٧ ـ **الجمهورية :**
افلاطون ت : حنا خباز القاهرة ١٩٢٩
٨ ـ **السفسطائي :**
افلاطون ت : فؤاد جرجي بربارة دمشق ١٩٦٩

٩ ـ **الفيلفس :**
افلاطون ت : فؤاد جرجي بربارة دمشق ١٩٧٠
١٠ ـ **افلاطون :**
احمد فؤاد الاهواني دار المعارف ـ مصر
١١ ـ **الكون والفساد :**
ارسطو . ت : احمد لطفي السيد القاهرة ١٩٣٢
١٢ ـ **السماء :**
ارسطو . تحقيق عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٦١
١٣ ـ **تلخيص ما بعد الطبيعة :**
ابن رشد . تحقيق عثمان امين القاهرة ١٩٥٨
١٤ ـ **تفسير ما بعد الطبيعة :**
ابن رشد . تحقيق موريس بويج دار الشرق ط٢ عام١٩٦٧
بيروت
١٥ ـ **المدخل الى الفلسفة :**
ازفلد كوليه . ت : ابو العلا العفيفي ط٤ عام ١٩٦١ مصر
١٦ ـ **ارسطوطاليس :**
ماجد فخري . المطبعة الكاثوليكية . بيروت
١٧ ـ **تكوين العقل الحديث :**
راندال . ت : جورج طعمه دار الثقافة ـ بيروت ط ٢ ـ
١٩٦٥
١٨ ـ **نهج الفلسفة :**
ياسبرز . ت : عادل عوا . دار الفكر دمشق ١٩٧٥
١٩ ـ **فن الشعر :**
ارسطو . ت : عبد الرحمن بدوي دار الثقافة ـ بيروت ط٢
عام ١٩٧٣
٢٠ ـ **الفيلسوف وفن الموسيقى :**
جوليوس بورتنوي . ت : فؤاد زكريا ١٩٧٤ مصر

٢١ ـ **الفن والحياة الاجتماعية :**
شارل لالو . ت : عادل عوا دار الانوار . بيروت ١٩٦٦
٢٢ ـ **تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط :**
يوسف كرم دار المعارف ـ مصر
٢٣ ـ **مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة :**
كانط . ت : نازلة حسني ١٩٦٨ القاهرة
٢٤ ـ **نقد العقل المجرد :**
كانط . ت : احمد شيباني عام ١٩٦٥ بيروت
٢٥ ـ **نقد العقل العملي :**
كانط . ت : احمد شيباني
٢٦ ـ **الوجود والعدم :**
سارتر . ت : عبد الرحمن بدوي دار الآداب بيروت ١٩٦٦
٢٧ ـ **النفس :**
ارسطو . ت : احمد فؤاد الاهواني مصر ط٢ ـ ١٩٦٢
٢٨ ـ **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام :**
د. جواد علي ج٦ ط٢
٢٩ ـ **تاريخ الفلسفة الغربية :**
رسل . ت : زكي نجيب محمود ط٢ ـ ١٩٦٧ القاهرة
٣٠ ـ **المنهج الجدلي عند هيجل :**
امام عبد الفتاح امام دار المعارف / مصر ١٩٦٩
٣١ ـ **المختارات :**
لينين . دار التقدم ـ موسكو
٣٢ ـ **تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق :**
كانط . ت: عبد الغفار المكاوي / الدار القومية ١٩٦٥ القاهرة
٣٣ ـ **أصول الحرية :**
غارودي . ت : بدر الدين السباعي
٣٤ ـ **محاضرات في فلسفة التاريخ :**
هيجل . ت : امام امام دار الثقافة مصر ١٩٧٤

٣٥ ـ **انتي دوهرنغ :**
انجلز . ت : فؤاد ايوب ، دار دمشق ١٩٦٥ ط١
٣٦ ـ **دافيد هيوم :**
زكي نجيب محمود دار المعارف ١٩٥٨ مصر
٣٧ ـ **المونادولوجيا :**
ليبنتز . ت : جورج طعمة . دار الثقافة بيروت ١٩٥٥
٣٨ ـ **الاسس النفسية للابداع الفني :**
د. مصطفى سويف دار المعارف ، مصر ط٣ / ١٩٧٠
٣٩ ـ **الاسس النفسية للتكامل الاجتماعي :**
د. مصطفى سويف دار المعارف ، مصر ط٣ / ١٩٧٠
٤٠ ـ **في الفلسفة والشعر :**
هيدجر . ت : د. عثمان امين الدار القومية / مصر / ١٩٦٣
٤١ ـ **بروتاجوراس :**
افلاطون . ت : عمر كمال الدين علي يوسف دار الكاتب العربي / مصر / ١٩٦٧
٤٢ ـ **الماركسية ـ اللينينية :**
سامي خرطبيل بيروت / ابن خلدون / ١٩٧٧
٤٣ ـ **تأملات ميتافيزيقية :**
رينه ديكارت . ت : كمال الحاج . دار عويدات / بيروت
٤٤ ـ **المنطق الوضعي :**
زكي نجيب محمود ط٢ القاهرة
٤٥ ـ **خرافة الميتافيزياء :**
زكي نجيب محمود القاهرة
٤٦ ـ **الايديولوجية الالمانية :**
ماركس ـ انجلز . ت : د. فؤاد ايوب . دمشق
٤٧ ـ **قراءة راس المال :**
ج١ وج٢ : التوسير وآخرون . ت : تيسير شيخ الارض . دمشق

٤٨ ـ **منبعا الاخلاق والدين :**
برجسون . ت : سامي دروبي وعبد الله عبد الدايم ط٢ ـ ١٩٧١ الهيئة المصرية

مراجع عامة

اولا : في العلم

٤٩ ـ **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية :**
فيرنر هايزنبرج. ت: د. احمد مستجير. الهيئة المصرية١٩٧٣
٥٠ ـ **الطبيعة في الفيزياء المعاصرة :**
هايزنبرج . ت : قسطنطين قدسي وزارة الثقافة . دمشق ١٩٧٥
٥١ ـ **العلم والثقافة الانسانية :**
شرودنفر . ت : د. عبد الكريم اليافي . جامعة دمشق ١٩٦٤
٥٢ ـ **الفكر العلمي الجديد :**
غاستون باشلار . ت : د. عادل عوا وزارة الثقافة دمشق ١٩٦٩
٥٣ ـ **العالم وأنشتين :**
لنكولن بارنت . ت : عمر عاطف برقوقي سلسلة اقرأ . دار المعارف مصر ١٩٥٥
٥٤ ـ **روبرت اوبنهايمر والقنبلة الذرية :**
ميشيل روزه . ت : وجيه السمان دمشق ١٩٧٤
٥٥ ـ **فيرنر هايزنبرغ وميكانيك الكم :**
هيلير ـ كوني . ت : وجيه السمان دمشق ١٩٧٠
٥٦ ـ **المادية الديالكتيكية :**
جماعة من السوفييت . ت : فؤاد مرعي ورفيقيـــــه دار الجماهير . دمشق ط٣ ـ ١٩٧٣

٥٧ ـ **المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية :**
خ. فاتاليف . ت : هنري دكر دار الفارابي بيروت
٥٨ ـ **الذات والغرائز :**
فرويد . ت : عمر عثمان نجاتي . مكتبة النهضة المصريــــة ط٣ ـ ١٩٦١
٥٩ ـ **التحليل النفسي والفن :**
فرويد . ت : سمير كرم دار الطليعة بيروت ١٩٧٥
٦٠ ـ **علم النفس في مائة عام :**
فلوجل . ت : لطفي فطيم دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣
٦١ ـ **علم النفس : دراسة التكيف البشري :**
د. فاخر عاقل دار العلم ـ بيروت ١٩٦٥
٦٢ ـ **المذاهب الوجودية :**
ريجيس جولفييه ترجمة فؤاد كامل . الدار المصرية ١٩٦٦
٦٣ ـ **العقد الاجتماعي :**
روسو . ترجمة : ذوقان قرقوط . دار القلم بيروت
٦٤ ـ **المادية التاريخية :**
كيلله وكوفالسون . دار التقدم موسكو
٦٥ ـ **رأس المال :**
ماركس . ت : انطون حمصي . وزارة الثقافة دمشق
٦٦ ـ **طريق الفيلسوف :**
جان فال . ت : د. احمد حمدي محمود . سجل العــــرب القاهرة ١٩٦٧
٦٧ ـ **فلسفة المصادفة :**
محمود امين العالم دار المعارف مصر ١٩٧٠
٦٨ ـ **البنيوية :**
جان بياجيه. ت: عارف مسيمنة ورفيقه. دار عويدات ـ بيروت ١٩٧١

ثانيا : في القيمة

٦٩ ـ **نقد العقل العملي :**
كانط . ت : احمد شيباني دار اليقظة . بيروت ١٩٦٦

٧٠ ـ **خواطر :**
باسكال . ت : ادوار البستاني المكتبة الشرقية بيروت١٩٧٢

٧١ ـ **فلسفة القيم :**
ريمون رويه . ت : د. عادل عوا . جامعة دمشق

٧٢ ـ **القيمة والحرية :**
يوسف كوميز . ت : د. عادل عوا دار الفكر . دمشق ط١ ١٩٧٥

٧٣ ـ **المشكلة الخلقية :**
زكريا ابراهيم مكتبة مصر . ط١ ١٩٦٩

٧٤ ـ **فلسفة اللغة في الفكر المعاصر :**
زكريا ابراهيم مكتبة مصر .ط١ ١٩٦٦

٧٥ ـ **مسائل في فلسفة الفن المعاصرة :**
جويو . ت : سامي دروبي . مكتبة اليقظة . دمشق ط٢ ١٩٦٥

٧٦ ـ **المجمل في فلسفة الفن :**
كروتشه . ت : سامي دروبي

٧٧ ـ **الفن والاخلاق :**
لالو . ت : د. عادل العوا . دمشق ١٩٦٥

٧٨ ـ **منبعا الاخلاق والدين :**
برجسون . ت : سامي دروبي ورفيقه . الهيئة المصرية العامة ١٩٧١

٧٩ ـ **المذاهب الاخلاقية ج١ وج٢ :**
عادل عوا . جامعة دمشق ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩

٨٠ ـ **الفن والمجتمع :**
هربرت ريد . ت : فارس ضاهر دار القلم بيروت ١٩٧٥

٨١ ـ **مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية او مقال في الانسان :**
كاسيرر . ت : د. احسان عباس . دار الاندلس بيروت
٨٢ ـ **الموسيقى والحضارة :**
هوجولا يختنريت . ت : احمد حمدي محمود الدار القومية مصر ١٩٦٤
٨٣ ـ **مشكلة الفن :**
زكريا ابراهيم مكتبة مصر
٨٤ ـ **الرسائل الفارسية :**
مونتسكيو . ت : احمد كمال يونس : سجل العرب . القاهرة ١٩٦٣
٨٥ ـ **ضرورة الفن :**
ارنست فيشر . ت : ميشال سليمان دار الحقيقة . بيروت
٨٦ ـ **دراسات في الواقعية :**
لوكاتش . ت : د. نايف بلوز وزارة الثقافة دمشق ط ٢ ١٩٧٢
٨٧ ـ **مبادىء فلسفة الحق :**
هيجل . ت : تيسير شيخ الارض وزارة الثقافة . دمشق
٨٨ ـ **قصة الفن التشكيلي ، العالم الحديث :**
محمد عزت مصطفى دار المعارف مصر ١٩٦٤
٨٩ ـ **المدرسة الانطباعية :**
د. سليمان قطاية دمشق ـ وزارة الثقافة ١٩٧٣
٩٠ ـ **أندريه بروتون والمعطيات الاساسية للحركة السريالية :**
ميشيل كاروج . ت: الياس بدوي . وزارة الثقافة . دمشق ١٩٧٣
٩١ ـ **مراحل الفكر الاخلاقي :**
د. نجيب بلدي دار المعارف بمصر ١٩٦٢
٩٢ ـ **الاسس الاخلاقية للماركسية :**
اوجين كامنكا . ت : مجاهد مجاهد دار الاداب ١٩٧١ ط١ بيروت

الفهرس

HAMZA ABDUL AMEER

2-مارس 2020

دراسات فلسفية

صادرة عن دار الطليعة

الموسوعة الفلسفية

اعداد لجنة من العلماء والاكاديميين

باشراف : م. روزنتال و ب. يودين

هيغل : مختارات (١) .

هيغل : مختارات (٢)

العامل الاقتصادي في التاريخ

جورج بليخانوف

الفن والتصور المادي للتاريخ

جورج بليخانوف

نقد نقادنا :

ردود على منتقدي النظرية المادية التاريخية في تطور المجتمعات

جورج بليخانوف

محاورات مع جورج لوكاش

اجراها : ابندروث ، هولتس

كوفلر ، بنكس

تطور الفكر الفلسفي

طبعة ثانية

ثيودور اويزرمان

الف باء المادية الجدلية

ف. بودوستنيك وأ. ياخوت

مدخل الى علم المنطق (المنطق التقليدي)

طبعة ثانية

د. مهدي فضل الله

الرسالة الرمزية في اصول الفقه

د. عادل فاخوري

منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث

د. عادل فاخوري

الفلسفة السياسية عند الفارابي

عبد السلام بنعبد العالي

نحن والتراث

قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي

د. محمد عابد الجابري

ماركس والفوضوية :

مبحث في العلم الاجتماعي لدى سان سيمون

وبرودون وماركس (ثلاثة أجزاء)

بيار انسار

موسوعة علم الجمال الهيغلي

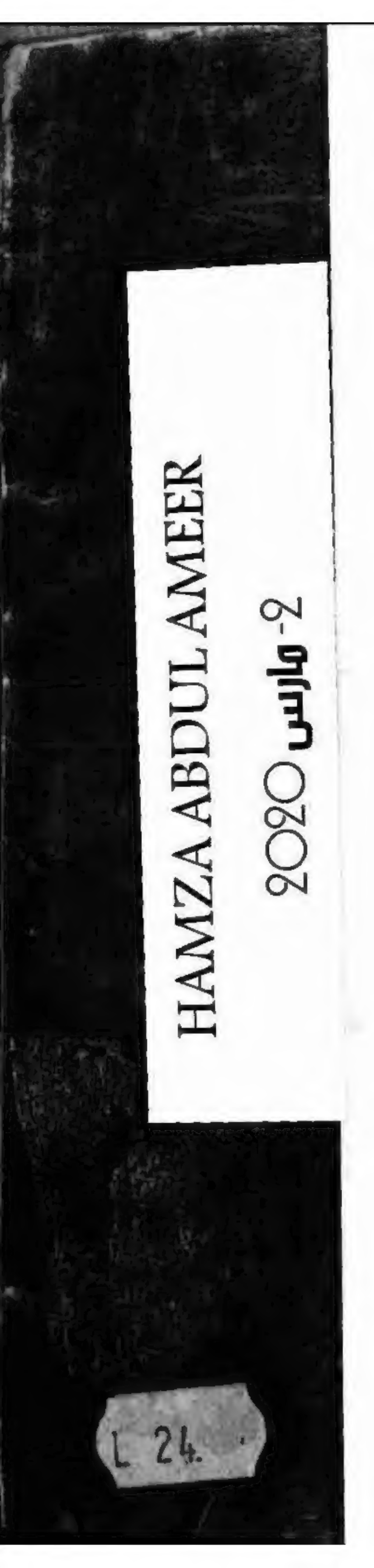
تصدر تباعا عن دار الطليعة

لولا هيغل لما كان علم الجمال على ما هو عليه اليوم .

جورج لوكاش

١ ــ مدخل الى علم الجمال .
٢ ــ فكرة الجمال (في جزئين) .
٣ ــ الفن الرمزي
٤ ــ الفن الكلاسيكي .
٥ ــ الفن الرومانسي .
٦ ــ فن العمارة .
٧ ــ فن النحت .
٨ ــ فن الرسم .
٩ ــ فن الموسيقى .
١٠ــ الشعر (في جزئين) .

٧٢٧ / ٨٠ / ٣٠٠٠



هَـذا الكتاب

هل يمكن استعادة قيمة الانسان المهدورة والمستلبة في المذاهب الجبرية المختلفة ؟ وهل يمكن البرهان على الحرية في الوجود الحتمي ؟ هذا مـــا يسعى الكتاب للبرهنة عليه انطلاقاً من الأسس الفكرية والاجتماعية للحضارة الحديثة ، مستعيداً السؤال الفلسفي واجوبته المتنوعة بدءاً من الفكر اليوناني ، لينتهي إلى تأسيس منهجي لبحثي الوجود والقيمة ، وإلى تأسيس منهجي لجدل الذات والموضوع .

في القسم الاول يحدد المؤلف تخوم العلم، بما هو بحث في الوجود ، بما في ذلك الوجود الأنساني . وفي القسم الثاني يستند إلى تاريخية القيمة ليستخلص تحديداً جديداً لموضوع الفلسفة بما هي تشريع وتخطيط اي بما هي صناعة للقيمة في الوجود

بذلك ، يعتبر الكتاب محاولة جديدة لتحديد موقع الانسان المعاصر وآفاق ممارسته القيمية لتبديل الوجود .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت